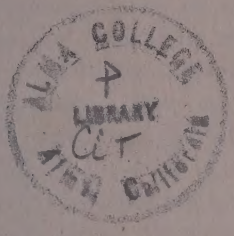
La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES



Año LXIII — Tomo LXXXIV — Enero a Diciembre de 1957

SALAMANCA — SAN ESTEBAN (APARTADO 17) — 1957

47199

v.84
1957

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — ENERO - MARZO 1957 — Núm. 261

¿Quién es el "desamparado" del salmo 22?

Constituye el Salmo 22 una descripción sencilla, gráfica, vigorosa y llena de colorido de los sufrimientos de un justo que confía en Dios, aunque aparentemente parece haber sido olvidado por Yahvé y abandonado en manos de crueles enemigos que le han dejado en tan lamentable estado que está a punto de morir.

Este justo que sufre, sumergido en un mar de males, parece tener el presentimiento de que Dios le ha abandonado y que ya no escucha sus oraciones: «*¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has desamparado?... ¡Dios mío!, clamo de día y no me respondes; de noche y no hallo descanso*» (℣. 2-3). Y, sin embargo, sabe que Dios está cerca de él, y que es lo suficientemente poderoso para ayudarle, como manifiestan las grandes intervenciones de Yahvé en la historia de Israel. Pero su caso debe ser algo excepcional; porque es como excluído de la acción providencial de Dios. «*En tí esperaron nuestros padres*—dice el salmista—, *esperaron y tú los libraste; a tí clamaron, y fueron salvados; en tí confiaron y no fueron confundidos*» (℣. 5-6). En cambio, al presente Dios no le hace caso, no se preocupa de él.

Sus enemigos le cubren de sarcasmo e improperios; le aplastan como se aplasta un gusano con el pie. Incluso llegan hasta reirse de su confianza en Dios: «*Confió en Yahvé; líbrele, sálvele, pues que le ama*» (℣. 9).

Con todo, el «desamparado» no llega a desesperarse. A pesar de encontrarse al borde del abismo le sostiene la mano amorosa de Dios. En el fondo de su alma todavía presiente que Dios no le ha abandonado (℣. 10-12).

Pero todavía parece que Dios quiere colmar el cáliz de sus amarguras. Sus enemigos, cual manadas de toros furiosos, de leones rugientes y de perros rabiosos se lanzan sobre él (℣. 13-14, 17). Sus sufrimientos son tan acerbos que todo su ser se va deshaciendo; sus huesos se van dislocando; su corazón desfalleciendo. Su sed es tan espantosa que su lengua se le llega a pegar al paladar. Los impíos le traspasan los pies y manos; y ya no esperan sino que muera para repartirse sus vestidos (℣. 15-16, 18-19). El «desamparado» se ve ya al borde de la muerte.

No obstante, el justo sufriente no pierde su esperanza en Dios. Con mayor insistencia dirige a Dios sus gritos de angustia pidiéndole auxilio: «*Tú, ¡oh Yahvé!, no te alejes. ¡Mi sostén!, apresúrate a venir en mi auxilio*» (℣. 20).

Pasada la terrible prueba, el justo abandonado da gracias a Dios por el auxilio que le ha prestado librándole de sus enemigos (℣. 23-27). Y sus dolores, así como su maravillosa liberación, serán motivos de regocijo y conversión par todos los pueblos (℣. 28-32).

Lo dicho hasta aquí plantea la cuestión de: ¿Quién es el que así sufre y suplica? Los sufrimientos son tan terriblemente crueles, que muchos autores, sobre todo entre los racionalistas, creen que no se puede tratar de una persona histórica, sino más bien de una situación idealizada. Y en realidad, ¿a qué personaje del A. T. se podrían atribuir todos estos sufrimientos? ¿Quién podrá haber en el A. T. de tanta importancia que, por sus sufrimientos y por la liberación de éstos, haya sido la causa de consecuencias tan trascendentales como serían la conversión del mundo gentílico al verdadero Dios, la alabanza de todos los justos, etc?

Por eso, muchos autores católicos, entre los que se encuentra el P. Ubach (1), apoyándose en las razones que acabamos de indicar, creen que no queda otra solución que considerar el Salmo 22 como una profecía de Cristo sufriente y triunfante, semejante a la profecía del Siervo de Yahvé (Is. 53). Isaías presenta al Siervo de Yahvé reducido al estado más lastimoso a causa de los pecados de los hombres; y advierte explícitamente

(1) DOM UBACH, O. S. B.: *La Biblia de Montserrat*, vol. X, *El Psalteri*, I, p. 107.

que su humillación será causa del triunfo que de ella se seguirá. También el autor del Salmo contempla a su héroe terriblement angustiado, dirigiendo al cielo sus tristes acentos de súplica. Pero el Salmo se diferencia de Isaías en que aquí el héroe no muere, y el resulado de su liberación es la alegría de los justos al verle salvo y la conversión de todas las naciones al culto de Yahvé. En cambio el Siervo de Yahvé de Isaías muere por los pecados del mundo, y de esa muerte resultará la redención de la humanidad (Is. 52, 13-53, 12).

Sin duda que existe una sorprendente concordancia entre la situación del justo sufriente y la descripción que de la Pasión de Cristo nos hacen los Evangelios. En ambos cuadros se menciona el abandono aparente por parte de Dios, las burlas irrisorias de los enemigos (Mt. 27, 43 = Sal. 22, 9); la terrible sed que padecieron (Jn. 19, 28-30 = Sal. 22, 16); la transfixión de las manos y de los pies (Lc. 24, 39 = Sal. 22, 17); la repartición de los vestidos (Jn. 19, 23 s. = Sal. 22, 19). Todas estas extraordinarias coincidencias no pueden menos de insinuar a todo lector creyente una intención providencial de Dios, que hace que el cuadro del Salmo aparezca como muy naturalmente ordenado a la Pasión de Jesús (2). Esta constatación puede bastar para admitir un sentido *típico* en el Salmo, ya que este sentido no es otra cosa que una relación establecdia por el Espíritu Santo, sin que el autor sagrado tenga conciencia de ella, entre sucesos del A. y del N. T. Pero, ¿bastará esa simple constatación para admitir no ya un sentido típico, sino un sentido *literal*? En otras palabras, ¿se puede admitir—haciendo completa abstracción de la descripción de la Pasión de Jesús—que el Salmo 22 habla *directa y literalmente* de Jesucristo?

A esta pregunta intentaremos responder en el examen que a continuación vamos a hacer del Salmo.

Este se compone de dos partes principales: la primera (℣. 2-22) nos describe los terribles sufrimientos, y los gritos de auxilio, del hombre de dolores; la segunda (℣. 23-32) nos habla de la acción de gracias del justo atormentado una vez que se vió libre de sus opresores, al mismo tiempo que nos dice que sus

(2) A. Feuillet, P. S. S.: *Suffrance et confiance en Dieu*; *Com. du Ps. XXII*, en Nouv. Rev. Theol., 1948, 139s.

sufrimientos y liberación serán motivo de conversión para las naciones.

EXPLICACION DEL SALMO

La primera parte del Salmo comprende los siguientes puntos:

a) El justo se siente abandonado por Dios, ℣. 2-6.

b) Es terriblemente despreciado por los hombres, ℣. 7-11.

c) Es perseguido por enemigos numerosos y terribles, ℣. 12-16.

d) Herido y agonizante dirige a Dios su última súplica, ℣. 17-22.

2-6. El justo se siente abandonado por Dios.—El salmista abandonado por Dios exhala noche y día sus gemidos de angustia delante de El para moverle a compasión, pero Yahvé parece permanecer indiferente a tanto sufrimiento.

2. ¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has desamparado?
   Lejos de mi salvación está mi clamor.
3. ¡Dios mío!, clamo de día y no me respondes;
   de noche, y no hallo descanso.
4. Y tú habitas en el santuario,
   que es la gloria de Israel.
5. En tí esperaron nuestros padres,
   esperaron y tú los libraste;
6. A tí clamaron y fueron salvados;
   en tí confiaron, y no fueron confundidos.

El Salmo comienza con un grito terriblemente desgarrador, indicio de un alma profundamente apenada: «*¡Dios mío, Dios mío!...*» En los Setenta el salmista pide a Dios una mirada de compasión: «*mírame*» (Vgta: «*respice in me*»), que tal vez formara parte del texto primitivo, como parecen indicarlo las exigencias rítmicas. Pero que no se encuentra en el Texto Masorético, ni parece que ya se encontraba en tiempo de Cristo, como se ve por su exclamación en la cruz.

En la mente del salmista parece que están luchando la confianza y la desesperación: confianza porque aún llama a Dios en su ayuda; desesperación porque se cree abandonado. El salmista parece como quejarse a Dios, preguntándole por qué motivo le ha abandonado. El no tiene conciencia de ningún pecado.

De modo semejante decía Sión en el destierro, por boca de Isaías (49, 14): «*Yahvé me ha abandonado, el Señor se ha olvidado de mí*».

Nuestro Señor sobre la cruz recitó las palabras de este Salmo, o al menos el comienzo del mismo, aplicándoselas a sí mismo. Es probabilísimo, por no decir cierto, que Jesucristo las recitara en arameo, que era su lengua materna: *Elohi, Elohi, lama shabaqtani* (Mc. 15, 34). Sólo S. Mateo (27, 46) nos da la fórmula hebrea: *Eli, Eli lamma shabaqtani*, conservada en el texto del presente Salmo por el Targum. Pero incluso los mejores MSS tienen también *Elohi* en Mt.

Es muy posible que Nuestro Señor recitase el Salmo entero sobre la cruz para confortar su alma en aquella hora de supremo dolor. Comenzó la recitación en alta voz para continuarla después en silencio. Y el hecho de que las palabras de Cristo sean una cita del A. T. hace desaparecer toda dificultad dogmática. El Salmo no es un grito de desesperación, sino todo lo contrario, es un himno de suprema confianza en Dios a pesar de los espantosos sufrimientos por que estaba pasando. Lo mismo que en el caso de Jesucristo el «abandono» divino en el Salmo viene a ser una simple expresión poética de dolores físicos y espirituales muy agudos en los que Dios ha permitido al salmista caer, sin que por eso haya apartado su mirada de él. En boca de Cristo estas palabras no son ni siquiera una queja, porque su intención, al pronunciarlas, es simplemente mostrar que el fructífero martirio del inocente salmista había sido como el anuncio del suyo propio, y al mismo tiempo consolarse con sus palabras (3).

El salmista continúa quejándose del abandono de Dios: «*Lejos de mi salvación está mi clamor*». Como si dijera: permaneces alejado de mí cuando te llamo en mi socorro, y cuando profiero desgarradores gemidos (como rugidos de león) en medio de mi dolor. Es difícil saber si, en la traducción que adoptamos, *mi salvación* designa al mismo Dios (Sal. 35, 3). Pero otros autores así parecen suponerlo (4). De adoptar la lectura de los LXX: «Mis palabras reprensibles son causa de que yo esté lejos de la salvación», habría que admitir que el «desamparado» piensa

(3 Cf. A. JONES: *St. Matthew*, p. 903, en A Catholic Commentary on Holy Scripture.

(4) C. A. BRIGGS, I. C. C.: *The Psalms*, I, p. 192.

que sus pecados eran los que retardaban la eficacia de su oración. De ahí que se dirigiese a Dios pidiéndole se dignase mirarle. Y de aplicar el texto a Jesús no podríamos decir que esos pecados eran los de Cristo, porque Jesucristo no cometió nunca pecado alguno. Tendríamos que ver en ellos los pecados del mundo con los que Cristo tuvo que cargar para satisfacer por ellos a su Padre.

La agonía del salmista continúa sin interrupción ; sus llamadas de auxilio son constantes de día y de noche. En ningún momento encuentra descanso (V. 3).

Y, sin embargo, Dios habita en el Templo desde donde escuchó a los padres cuando éstos clamaron a él pidiéndole auxilio. Y si Dios hizo esto con sus antepasados?, ¿por qué no lo hace ahora con él? El salmista busca, sin duda, motivos de confianza en la historia del pasado, y al mismo tiempo espera con esto mover el corazón de Dios. El Templo era el lugar desde donde Dios oía las oraciones de sus fieles de una manera especial (1 Rey. 8, 29 s. 33, etc.). El Templo de Jerusalén era la gloria y el orgullo de Israel. Y tenían tanta confianza en su Templo que había venido a convertirse en una especie de talismán con cuya posesión nada se debía temer (Jer. 7, 4 ss).

Jesucristo también confiaba en su Padre, que desde el Templo de Jerusalén y desde el cielo le escuchaba. Y a estos motivos de confianza, comunes a todo israelita, podía añadir el de su propia divinidad, la cual nunca se separó de su persona ni siquiera en los momentos más críticos de su Pasión.

En el V. 4 el Texto Hebreo dice literalmente : «Y tú, santo, que habitas las alabanzas de Israel». Los LXX y la Vgta. corrigen así : «*in sancto* habitas», dando a la palabra hebrea *qadosh* = «santo», el sentido de *santuario*. De seguir el TH el salmista haría una declaración de la santidad de Dios. Y las alabanzas del pueblo de Israel, subiendo hacia el cielo como nubes de incienso, formarían como un trono sobre el cual se sentaría Yahvé. Esas alabanzas eran un memorial perpetuo de sus portentosos actos en el pasado (Ex. 15, 11 ; Sal. 78, 4 ; Is. 63, 7) y en el presente (V. 26).

A los padres los escuchó Dios, mas al salmista lo abandona en manos de sus enemigos .

7-11. El salmista es terriblemente despreciado por los hombres.— El gran «desamparado» se convierte en el oprobio y en la befa de las gentes. El contraste entre su suerte y la de los padres socorridos por Yahvé causa verdadero estremecimiento. En todos encuentra desprecio, desamparo, dolor...

7. Pero yo soy un gusano, no un hombre;
el oprobio de los hombres y el desprecio del pueblo.
8. Búrlanse de mí cuantos me ven,
abren los labios, mueven la cabeza.
9. Confió en Yahvé; que él le libre,
que él le salve, pues le ama.
10. Tú ciertamente me sacaste del útero,
haciéndome esperar sobre los pechos de mi madre.
11. Sobre tí fuí arrojado desde el útero,
desde los pechos de mi madre tú eres mi Dios.

Dios siempre solía escuchar las oraciones y las súplicas de todos aquellos que a él acudían con el corazón contrito. Mas ahora parece que Yahvé procede de otro modo con el atormentado salmista, que a él acude sin obtener respuesta. Este ha venido a ser como gusano que todo el mundo puede aplastar con el pie cuando quiera.

El justo sufriente del Salmo expresa los sentimientos de su alma con frases e imágenes tomadas de los cánticos del Siervo de Yahvé, de la segunda parte de Isaías. Casi todas las palabras del ℣. 7 tienen su paralelo en Isaías. Compárese sino el *"yo soy un gusano, no un hombre"* (℣. 7 con Is. 52, 14: *"tan desfigurado estaba su rostro que no parecía ser de hombre"* (cf. Is. 41, 14); y lo mismo *"yo soy el oprobio de los hombres y el desprecio del pueblo"* con Is. 53, 3: (El era) *despreciado, el desecho de los hombres"* (cf. Is. 49, 7).

El «desamparado» es el objeto del desprecio público, como podía serlo un condenado a muerte en aquellos tiempos (cf. Is. 53, 3). Todos le escarnecen. Y con gestos burlescos de su boca y movimientos de cabeza le manifiestan su desprecio. Cf. Job 16, 10; Sal. 35, 21; 109, 25; Lam. 2, 15. Con mímica semejante acompañaban los judíos las injurias que lanzaban contra Jesús cuando éste se encontraba clavado en la cruz. Cf. Mt. 27, 39 s.; Mc. 15, 29; Lc. 23, 35.

Incluso llegan hasta burlarse y reirse de la confianza que el salmista tiene en Dios: *"Confió en Yahvé, que le libre..."* Otro

tanto decían los judíos a Jesús, como nos refiere el Evangelista San Mateo (27, 43). El TH tiene, en el ℣. 9, el verbo en imperativo: *gol*=«confíe»; pero el sentido del contexto parece exigir el perfecto: *gal*=«confió», que es el que leen los LXX, Sir., S. Jeron., y Mt. 27, 43 también cita estas palabras en perfecto.

«Maravillosa profecía—dice S. Roberto Belarmino—que predice no sólo los hechos sino las mismas palabras pronunciadas». En el libro de la Sabiduría tenemos un pasaje que tiene gran semejanza con nuestro Salmo. El impío dice del justo: *"Se gloría de tener a Dios por padre. Veremos si sus palabras son verdaderas ,y probaremos cuál es su fin; porque si el justo es hijo de Dios, El le acogerá y le librará de las manos de sus enemigos..."* (Sab. 2, 16 ss.).

Las burlescas palabras que le dirigían sus enemigos (℣. 9) son verdaderas, y el salmista se aprovecha de dicha afirmación en beneficio propio, para excitar su confianza: sí, siempre ha esperado en Dios; Yahvé es su único refugio y esperanza; siempre le ha protegido y defendido. Toda su vida pasada es una muestra del gran amor que Yahvé le profesa (℣. 10-11). Cf. Sal. 71, 5-6.

El término hebreo *gohi* (℣. 10) parece ser un partic., con sufijo de 1.ª persona, de *gahah* (un hapax leg.), cuya significación sería *sacar*. Así lo han entendido los LXX y la Vgta: «qui extraxisti me». Sin embargo, algunos autores prefieren cambiar *gohi* en *gozi* o en *'ozi*=«mi defensor» (Podechard, etc.), siguiendo la traducción de Aquila y S. Jeron. (hebreo): «propugnator meus». De donde resultaría la traducción del primer estico del ℣. 10: «En verdad tú eres mi defensor desde mi nacimiento». El Nuevo Salterio latino sustituye *gohi* por *nohi*, reflejando así la opinión del P. Vaccari (5). En la segunda parte del ℣. 10 también nos encontramos con la dificultad de que los LXX y Vgta. traducen el partic. *mabtihi*=«haciéndome esperar», por «Spes mea» (S. Jeron.: «fiducia mea»). No obstante el paralelismo sugiere más bien un verbo que un sustantivo.

En el ℣. 11 continúa el salmista hablando de la especialísima protección que Dios le dispensó desde su mismo nacimiento:

(5) Verbum Domini, 1940, p. 75. Para una más amplia discusión sobre este tema, véase P. ASENSIO, S. J.: *¿Salmos mesiánicos o salmos nacionales?*, en Gregorianum, 1952, 573-575.

"Sobre tí fuí arrojado desde el útero..." Según muchos autores el salmista haría aquí alusión a la costumbre general entre los semitas de depositar al recién nacido sobre las rodillas de su padre, para que éste le reconociese como hijo suyo. Cf. Gen. 30, 3 ; 48, 12 ; Job 3, 12. Pero no parece que aquí se trate de Dios como padre. Más bien el salmista querrá decir que desde que nació fué confiado al cuidado de Dios.

Los partidarios de un sentido literal mesiánico del Salmo 22 quieren ver en los ℣. 10-11 una alusión a la Madre de Jesús, y a la concepción virginal de Cristo, pues no se hace mención de padre terreno. «La Santísima Virgen—dice Santo Tomás de Aquino, *ad loc.*—tiene un lugar en el Salmo. Cristo nació de un modo especialísimo del vientre de su madre, porque fué concebido de modo admirable, sin intervención de padre humano, y su Madre permaneció virgen». Nadie como Jesucristo puede decir que Dios le sacó del seno de su Madre, por su concepción virginal y divinamente misteriosa. Ya Teodoreto parangonaba estas palabras del salmista con las que Isaías dice sobre la *virgen grávida* (*Almah*), Is. 7, 14. A las luces de la revelación posterior podemos ver, en efecto, en ese a quien Yahvé reconoce por hijo suyo, tomándole sobre sus rodillas, al Emmanuel en brazos de la *Almah;* o sea, se presiente al Hijo de Dios en brazos de María (6).

El recuerdo de la protección divina en el pasado lleva al salmista a pedir a Dios ayuda en el peligro que se acerca.

12-16. El salmista es perseguido por enemigos numerosos y terribles. Sus perseguidores le han sumido en un estado de profunda postración y humillación. Se lanzan contra él jaurías de perros rabiosos para despedazarle...

12. No estés alejado de mí, porque la angustia está cerca,
y no tengo quien me ayude.
13. Rodéanme toros en gran número ;
cércanme los robustos (novillos) de Basan.
14. Abren sus bocas contra mí,
cual león rapaz y rugiente.

(6) P. Cales, S. J. : *Le livre des Psaumes*, I, p. 267 ; P. Ruperto de Manresa, O. M. C. : *El libro de los Salmos*, I, p. 317-318.

15. Como agua me estoy derramando;
todos mis huesos se están dislocando.
Mi corazón es como cera
que se derrite dentro de mis entrañas.
16. Seco está como un tejón mi paladar,
mi lengua está pegada a mis fauces.
Y me han puesto en el polvo de la muerte.

La filial reconvención del ℣. 2 se convierte ahora en oración, que será de nuevo repetida en el ℣. 20. Suplica a Dios que venga en su ayuda, porque un gravísimo peligro le amenaza, y fuera de Dios no puede esperar auxilio alguno. Que ya no esté por más tiempo alejado de él.

También Jesucristo, como el salmista, sintió muchas veces que el peligro le acechaba. Pero nunca tan cerca como en aquel supremo momento de Getsemaní, cuando dijo a sus discípulos: *"Levantaos; vamos. Ya se acerca el que ha de entregarme"* (Mc. 14, 2). Y juntamente con Judas se adelanta una turba siniestra dispuesta a lanzarse sobre Jesús. Cristo se adelanta, sale al encuentro del peligro; pero antes también había sentido las angustias de Getsemaní.

El estado de postración del salmista que se nos ha descrito en los ℣. 7-9, ha sido motivado por una furiosa persecución por parte de sus enemigos (℣. 13-14). Estos son comparados a los robustos toros de Basan. Era ésta una famosa región situada entre el río Yabbok y el Hermón, e incluía la parte de Galaad. Sus ricos pastos criaban gordos toros, que retozaban furiosos entre la abundante comida. Cf. Núm. 32, 1 ss.; Dt. 32, 14; Amos, 4, 1. También son comparados los enemigos del justo desamparado a un rugiente león. Este suele dar sus terroríficos rugidos sobre todo cuando ya tiene la presa entre sus garras. Aquí se puede ver—dice el P. Ubach, *ad loc.*—una imagen del pueblo judío, que no se amotinó cuando Jesús le echaba en cara su infidelidad a los beneficios divinos; pero que al tenerle entre sus manos como un manso cordero, bramaba como un toro y rugía como un león: ¡*Crucifícalo, crucifícalo*!... (Lc. 23, 21).

Los toros, sin duda que simbolizan a los poderosos que persiguen al salmista, y el león es muy posible que designe a su jefe. La identificación de los personajes, sin embargo, resulta imposible hacerla.

Ante el peligro inminente, o ya de lleno en él, la ansiedad y los dolores le hacen perder la fuerza y el ánimo. Las privaciones han hecho que su carne y sus músculos vengan como a desplomarse y ya no puedan tener por sus huesos. El salmista se siente como delicuescente; sus huesos parece que se están descoyuntando; su corazón se funde como la cera dentro de sus entrañas (cf. Jos. 7, 5; Sal. 6, 3 ss). Es ésta una imagen exacta del desfallecimiento y del agotamiento de las fuerzas físicas de Cristo durante su Pasión. Ovidio repite una imagen idéntica: «Sic mea perpetuis liquescent pectora curis, ignibus admotis, ut nova cera solet». (Epist. I, 2-57).

El agotamiento y la fiebre producida por los muchos sufrimientos, han resecado todas sus mucosas, especialmente las de su boca: «*Seco está... mi paladar, mi lengua está pegada a las fauces*» (℣. 16). La mayoría de los biblistas modernos aceptan la corrección de *kohi* = «mi fuerza», del TH, en *hikki* = «mi paladar». Nada más seco que un tejo de arcilla endurecido al fuego. Imagen gráfica para significar la terrible e insufrible sed que el «desamparado» experimentaba. También Jesucristo en la cruz, a medida que iba perdiendo la sangre, y que sus humores vitales se iban secando con los sufrimientos físicos y morales, comenzó a sentir una sed devoradora que le hizo exclamar: «*Sitio*» (Jn. 19, 28-30).

Tan agotado de fuerzas se siente el justo sufriente, que ya se ve a punto de descender al polvo del *sheol*, a la morada de los muertos en donde todo es oscuridad, confusión y polvo (cf. Is. 26, 19; Job 17, 16; 21, 26; Dan. 12, 2). Sus enemigos le "*han puesto sobre el polvo de la muerte*" (℣. 16 c). Aceptamos, como más conforme con el sentido y con el contexto, la corrección de la segunda persona singular del TH en la tercera de plural. Sobre esto dice Podechard: «La segunda persona del verbo no tiene razón alguna de ser, sea cual fuere el lugar ocupado por el versículo, porque no es Dios quien persigue al suplicante: el *taw* inicial no se puede explicar sino por diptografía de la última letra de la palabra precedente y se debe leer la tercera persona del plur. *shephattuni* (Duhm) que se encuentra atestiguada por L. (G y M1) «*deduxerunt me*» (7). Además resulta un tanto

(7) E. PODECHARD, P. S. S.: *Le Psautier. Notes critiques*, I, Psaumes 1-75, p. 109.

extraña la presencia de una forma que hace de Dios—si aceptamos la segunda persona del TH—la causa inmediata de los dolores del salmista. En el resto del Salmo son los enemigos los causantes de esos dolores y sufrimientos.

Ya agonizante el salmista dirige su última súplica a Dios pidiendo su liberación.

17-22. El salmista, herido y casi agonizante, pide a Dios todavía con confianza su liberación.— Los enemigos del justo desamparado le rodean por todas partes y después de traspasarle manos y pies. sólo esperan su muerte para repartirse sus despojos.

17. Me rodean numerosos perros,
me cerca una turba de malvados,
han taladrado mis manos y mis pies.
18. Puedo contar todos mis huesos.
Ellos me miran y me contemplan con gozo.
19. Se han repartido mis vestidos
y echan suertes sobre mi túnica.
20. Mas tú, ¡oh Yahvé!, no te alejes.
¡Mi sostén!, apresúrate a venir en mi auxilio.
21. Libra mi alma de la espada,
mi vida de las garras de los perros.
22. Sálvame de las fauces del león,
y de los cuernos del búfalo mi pobre (vida).

El terrible drama llega a su fin. El «desamparado», sin culpa alguna por su parte—al menos así parece desprenderse de todo el Salmo—, se ve herido, despojado y casi a punto de morir. Con todo, su confianza permanece inconmovible, y aún se atreve a llamar a Dios en su ayuda. Se siente cercado de enemigos, que, cual manada de *numerosos perros* y *turba de malvados* (V. 17ab), le rodean con intención de lanzarse sobre él. Los LXX y Vgta. añaden al TH *numerosos* (perros) que nosotros aceptamos, porque mejora el ritmo del hebreo.

La situación es extremadamente grave. Los impíos, enemigos del salmista, han logrado *traspasarle sus manos y sus pies,* sin duda para sujetarle a alguna parte, esperando de esta manera terminar con el justo odiado.

Donde nosotros leemos: «*Han taladrado mis manos y mis pies*», el TH presenta otro texto bastante distinto: «Como el león mis manos y mis pies». Esta lección del TH parece inad-

misible, porque no hace sentido; y, a no dudarlo, debe estar el texto corrompido. ¿Por qué razón? No lo sabemos. Algunos autores de siglos pasados han afirmado, con Bossuet, que este texto había sido corrompido intencionadamente por la perfidia judía. Por eso, nos dice Juan Valdés: «Los judíos nos calumnian aquí diciendo que la letra hebrea no hace mención de *horadar*; y afirman que dice: «Como león mis manos y mis pies»; a los cuales responderé... que es tan conforme con la letrea hebrea decir como león, que decir le horadaron, que fácilmente lo han podido ellos depravar» (8). Sin embargo, no hay razón alguna para echar la culpa a los judíos. Es muy posible que la falta sea consecuencia de la negligencia de algún copista, que debió transcribir *yod* en lugar de *wau* al final de la palabra (*ka'ari* por *ka'aru*). Una crítica imparcial y desapasionada obliga a preferir, como lo reconoce el P. Ubach, la lección *ka'aru*, tal como se encuentra en la Complutense y en otros antiguos códices hebreos, sostenidos por las antiquísimas versiones de los LXX, Sir., Vgta: «*foderunt*». Otro grupo de versiones antiguas: Aquila y Símmaco tienen = «ellos ataron», y S. Jeron. = «vinxerunt». Y el Targum dice: «mordientes como un león».

La discusión, sin embargo, entre los críticos acerca de la palabra «*ka'aru* continúa todavía. Podechard llega a afirmar: «Sólo el sentido de «atar» está en la lógica del contexto» (9). Cree, siguiendo a Gunkel, que la significación de *karah*, de donde provendría el término *ka'aru*, ha de ser necesariamente la de «cavar» en su sentido propio, y rechaza por lo mismo como imposible la de «taladrar», es decir, «cavar» en sentido metafórico. De ahí que siga a Duhm, el cual recurre a la forma original *'aseru*, que, por una interversión entre el *alef* y el *sameq*, y más tarde por un cambio entre *sameq* y *kaf*, vino a convertirse finalmente en *ka'aru*. Otros defensores del sentido «atar», abandonando este proceso que consideran demasiado complicado, presuponen más bien las formas hebreas *kur* o *karar*. El P. Tournay interpreta la expresión *ka'aru* siguiendo el sentido del acádico *karu* = *cortar* (10). Rosenmüller, después de estudiar la cuestión, afirma: «Mihi vero, omnibus diligenter ponderatis, verisimile fit

(8) Citado por el P. Ruperto de Manresa, O. C. M., *ob. cit.* I, p. 324.
(9) E. Podechard, ob. cit., p. 109.
(10) P. R. Tournay, O. P., en Revue Biblique, 1950, 612.

genuinum fuisse *karu* a verbo *kur=colligare*. Certe ex hac lectione varietates reliquae omnes facillime derivari possunt, atque ea pro originaria assumpta patet quibus gradibus tandem *ka'ari* in textum irrepserit» (11). El P. Vaccari, en cambio, defiende firmemente el sentido de «cavar»: «Minus constat de sensu huius vocis. Si enim littera *'alef* sumatur ut movilis ideoque ad radicem pertinens, vertetur *deformarunt, deturparunt*, quae vis est radici *ka'ar* in lingua hebraica recentiore et syriaca. Sin consideretur ut *'alef* quiescens ad vocalem *a* productam significandam (quae ratio scribendi non caret exemplis in ipso textu masoretico, ut Ez. 28, 24; Os. 10, 14; Prov. 10, 4; Neh. 13, 16), ea vox derivanda a radice *karah=fodit*, hinc foderunt. Uterque sensus satis apte respondet obiecto (manus et pedes); altera tamen aptius, et pro ea militat gravissima auctoritas interpretis graeci, Christi temporibus antiquioris; in ea propterea acquiescere multo consultius omnino est» (12).

De lo dicho parece deducirse que hay tres sentidos posibles que se pueden adaptar bastante bien al sentido de nuestro contexto: *karah=fodere* (metafórico), *ka'ar* (arameo)=*deturpare* y *kur=colligare*. El más atestiguado en el uso bíblico es *karah=fodere=cavar*, que se encuentra con frecuencia en la Biblia teniendo como objeto los términos «sepulcro, pozo, cisterna» (sentido propio) y «fosa» (sentido metafórico); en una ocasión, Sal. 40, 7, tiene como objeto el término «oidos», cuyo paralelo puede ser el *patah* de Is. 50, 5, y el *rasa'* de Ex. 21, 6, y hacer posible una lectura semejante en 17c (13).

El cumplimiento literal de este versículo en la crucifixión de Jesucristo es evidente. Sin embargo, los Evangelistas no aluden a él. El por qué de este silencio no lo sabemos. Pero sin duda no debió ser porque los Evangelistas no veían en el V. 17 ninguna alusión a la crucifixión. De lo contrario tampoco nos explicaríamos porque no aluden al V. 9, que también se cumplió en la Pasión.

¿Depende del sentido preciso de *taladraron* el valor católico del Salmo 22? En realidad no; pero es preciso reconocer que la

(11) E. ROSENMÜLLER: *Scholia*... p. 650, citado por el P. ASENSIO, S. J., *art. cit.*, p. 587.
(12) P. A. VACCARI, S. J., en Verb. Dom., 1940, p. 78.
(13) Para una investigación más amplia, véase P. ASENSIO, S. J., Gregor. 1952, 586-593.

significación *traspasaron* tiene en su favor la lógica del texto y el peso de una tradición casi unánime. Lo cual exige razones muy fuertes, tal vez más fuertes que las que aducen los partidarios del sentido «atar» o «cortar», etc., para rechazar dicho sentido. En cuanto a su aplicación a Cristo es clara si tenemos en cuenta el testimonio de S. Lucas (24, 39) y las afirmaciones de muchos Padres, especialmente de Tertuliano y de S. Justino. «No es un lejano oráculo quien así habla—dice San Agustín—, es la historia que relata cómo clavaron a Cristo en la cruz, *horadadas* sus manos y sus pies, y extendido sobre el madero se le podían contar sus huesos» (Epist. 140, 39) (14).

El «desamparado», así herido y maltratado, ha quedado reducido a un esqueleto viviente: «puedo contar todos mis huesos» (℣. 18). Cf. Job 33, 21. Los LXX y la Vgta., en lugar del sing. *'asapper*=«yo cuento», leen el plur.: dinumeraverunt=«contaron». El pronombre *hemmah*=«ellos», del estico siguiente indica que el TH tiene razón al dar el singular.

Los enemigos del salmista contemplan aquel esqueleto viviente totalmente desfigurado y se complacen sádicamente en tan cruel espectáculo. Se recrean y se gozan viendo el destrozo hecho en sus carnes y las angustias y tormentos que está sufriendo. Otro tanto hicieron los judíos al ver a Cristo sobre la cruz.

El agotamiento del justo sufriente es tan grande que sus crueles enemigos únicamente esperan que muera para apoderarse de su cuerpo, desnudarlo y repartir sus vestidos entre ellos. Tan segura tienen su muerte que ya hechan suertes sobre sus vestidos (℣. 19). Esto que sucedió al salmista, y que tal vez tenga algo de lenguaje proverbial, se cumplió literalmente en la crucifixión de Jesucristo (Jn. 19, 23 s.).

Pero ante tamaña desfachatez por parte de sus sanguinarios enemigos, el «desamparado», apartando su mirada de los numerosos atormentadores que le rodean, levanta su mirada al cielo y pone en Dios toda su confianza, repitiendo de nuevo una oración en demanda de auxilio: «¡*Oh Yahvé*!, *no te alejes (de mí)*. ¡*Mi sostén*!, *apresúrate a venir en mi auxilio*» (℣. 20). Es la última súplica del que está a punto de expirar. Después ya será tarde.

(14) P. Ruperto de Manresa, O. M. C., *ob. cit.*, I, p. 324.

Esta última súplica es, como dice S. Jerónimo, refiriéndola a Cristo, la humanidad que habla a la Divinidad, y le suplica que no difiera el resucitarla.

La oración del «desamparado» continúa en los ℣. 21-22: pide a Dios le libre de la espada y de todos sus enemigos, designados con los nombres de «perros» (expresión tal vez despreciativa), de «león» y de «búfalos». Todas estas imágenes sirven para hacer resaltar el piélago de sufrimientos en el cual el salmista se vió sumergido. El autor multiplica las imágenes y las hipérboles, sin preocuparse de armonizarlas. Y porque algunas de ellas se han realizado en la Pasión de Cristo, no por eso habrá que dejar de considerarlas como habiendo sido primitivamente puras metáforas. De lo contrario sería difícil explicar por qué ciertos rasgos se han realizado y otros no: los perros, leones y búfalos designan, sin duda, a los enemigos del «desamparado»; pero de todos modos Jesucristo no murió por la espada, a la que alude el Salmo (℣. 21).

Tal vez librar de la espada tenga aquí el mismo sentido que librar de una muerte violenta.

La expresión *yehidathi* significa: «mí única», y en fem. como aquí = *mi única vida* = *mi alma*. La clave para saber con certeza el significado de este término (℣. 21b) nos la da el empleo de esa palabra para designar al *hijo unigénito* (cf. Gen. 22, 2; Juec. 11, 34). Aquí, como en el Sal. 35, 17, tiene el sentido tardío de «alma» y de «vida», es decir, de algo precioso, de algo único porque es irreemplazable (Cf. Cant. 6, 9).

En el ℣. 22 hemos aceptado la corrección: *mi pobre* (*vida*), en lugar del TH *'anithani* = «me has escuchado». Los LXX, Vgta., y el Sir. leen: «humilitatem meam» = τὴν ταπείνωσιν μου, que es una expresión posterior: *'anawah*. Apoyándose en esta lectura de los LXX hay bastantes autores que proponen leer *'anawathi* = «*mi pobre* (*alma*)», «*mi pobre* (*vida*)». Son de este parecer el Nuevo Salterio latino, Calès, Briggs., etc. El actual TH sería debido a un copista que no entendiendo el original lo cambió en: «me has escuchado».

De aceptar la traducción del TH tendríamos que decir que la oración se ha trocado en seguridad, y una gozosa confianza ha reemplazado a la súplica.

Aquí termina la parte elegíaca del Salmo. Lo que sigue es un himno de acción de gracias que el salmista entona a Yahvé.

* * *

En la segunda parte del Salmo (℣. 23-32) el autor sagrado va a hablar del valor de mediación de su Pasión. Convencido el salmista de que su oración va a ser escuchada, prorrumpe en una acción de gracias cuyos efectos serán prodigiosos (℣. 23-27). Y contempla la gloriosa perspectiva del reino universal de Yahvé que se abre ante él (℣. 28-32). Después de los dolores y del abandono, viene la alegría y la plena confianza: «*no me respondes*» (℣. 3) es la nota clave de los ℣. 2-22; «*me has respondido*», la de los ℣ 23-32 (Cheyne).

Duhm ha intentado hacer de los ℣. 23-32 un nuevo Salmo el Salmo 22B, desconectándolo cronológica e ideológicamente del Salmo 22A. Pero su teoría está muy en el aire. Podechard en parte rechaza la teoría de Duhm, y en parte la admite. Dice a este propósito: «No existe razón alguna para separarla (la acción de gracias de los ℣. 23-27) de la súplica que precede. No sucede lo mismo con los ℣. 28-32 que tienen otra procedencia, anuncian la conversión de las naciones y el reino universal de Yahvé y no pueden ser sino posteriores al destierro» (15). Ciertamente existe una diferencia profunda entre los ℣. 23-27 y 28-32. El horizonte, primero exclusivamente nacional, se agranda de repente y se hace universal. Mas este fenómeno no es único. Esta unión de lo nacional y de lo universal la vemos repetirse con cierta frecuencia en la Biblia. Véanse los Salmos 47, 98, 99, 101, 102.

Todos los críticos reconocen que entre los ℣. 2-22 y 23-32 existe cambio de ritmo: estrofas de seis esticos en los primeros y estrofas de cinco esticos en los segundos. Pero, como reconoce el P. Lagrange (16), ésta no es razón suficiente para dividir el Salmo. Ambas partes son distintas como la oración y el sentimiento de que ha sido escuchado, como el dolor y la esperanza, como el tono mayor y el tono menor. La diferenca de tonalidad

(15) E. Podechard, P. S. S.: *Le Psautier. Traduction litterale ex explication historique*, p. 108.

(16) P. Lagrange, O. P.: *Notes sur le messianisme dans les Psaumes*, Rev. Bibl., 1905, 50s.

implica un cambio de ritmo, como vemos sucede en el Sal. 20. Luego ni el exageradamente explotado tema del cambio de forma entre las dos partes del Salmo, ni el positivo avance de fondo en la segunda parte respecto de la primera, son de tanto peso que obliguen en definitiva a inclinarse por una división en dos Salmos distintos. Por este motivo, incluso autores no católicos, como Gunkel, Kittel, Barnes, etc., mantienen la unidad del Salmo (17). Y Nötscher, al comparar los ℣. 2-22 con 23-32, afirma «Ambas partes, aunque cada una inteligible de por sí, se corresponden con todo íntimamente, y no se deben separar una de la otra como dos cantos independientes».

Esta segunda parte del Salmo comprende los siguientes puntos:

a) Acción de gracias y glorificación de Dios en Israel, ℣. 23-27.

b) Conversión de las naciones y extensión del reino de Dios, ℣. 28-32.

23-27. Acción de gracias del salmista y glorificación en la asamblea de Israel.—Después de haber descrito los terribles sufrimientos que tuvo que soportar, pasa ahora a dar gracias a Dios por el maravilloso auxilio que le prestó librándole de sus encarnizados enemigos.

23. Publicaré tu nombre a mis hermanos,
te alabaré en medio de la asamblea.
24. Los que teméis a Yahvé, alabadle.
Descendencia toda de Jacob, glorificadle.
Reverenciadle todos los descendientes de Israel.
25. Porque no desdeñó ni despreció la aflicción del miserable,
ni apartó de él su rostro,
antes oyó al que imploraba su socorro.
26. Por tu favor cantaré himnos en la numerosa congregación,
cumpliré mis votos ante los que te temen.
27. Comerán los pobres, y se saciarán,
alabarán a Yahvé los que le temen.
Viva vuestro corazón siempre.

El salmista se siente, en esta segunda parte, libre de sus enemigos. Y ahora, lleno de reconocimiento por el beneficio reci-

(17) P. Asensio, S. J., *art. cit.*, Gregor., 1952, 567-573.

bido, promete a Dios *publicar su nombre* a sus conciudadanos, es decir, anunciar todo aquello que Dios ha hecho por el salmista cuando éste se encontraba abandonado de todos. La gratitud exige la proclamación pública de la bondad infinita de Yahvé. Conviene que todos los fieles israelitas sepan lo que Dios hizo por él. Todos ellos deben unirse al salmista para celebrar su maravillosa liberación de las manos de sus enemigos. Cf. Sals. 40, 9 s.; 35, 18.

Jesucristo vino a este mundo para revelar el nombre de Dios y sus infinitas misericordias. Y para eso tomó nuestra carne y se sacrificó sobre una cruz. La liberación de Cristo de sus enemigos tuvo lugar por medio de su resurrección de entre los muertos.

La exégesis protestante, al menos en un gran sector, suele considerar el Salmo 22 como colectivo. No se trataría de un individuo particular, sino de la comunidad de Israel (Baethgen, etc.). Sin embargo, como dice el P. Lagrange, «los rasgos son de tal modo individuales que esta opinión raya en el ridículo. En efecto, el paciente se distingue tanto como es posible de sus hermanos y de la comunidad (℣. 23), puesto que se mostrará en medio de ellos para dar gracias» (18).

Todos los que creen y temen a Dios, todos los israelitas descendientes de Jacob son invitados por el salmista a alabar a Yahvé. A propósito de las expresiones del ℣. 24 dice Podechard: «Las expresiones empleadas son típicas: *posteridad de Jacob* como en Is. 45, 19; Jer. 33, 26, *posteridad de Israel* como en 2 Rey. 17, 20; Is. 45, 25; Jer. 31, 36 s.; Neh. 9, 2, textos todos que no son anteriores a Jeremías» (19). Ideas que ya habían sido expuestas por Briggs, el cual, hablando de dichas locuciones, afirma que presuponen un «uso postdeuteronómico que muestra la influencia de Jeremías y del Deutero-Isaías» (20). Y, en efecto, los autores en general consideran las expresiones «semen Jacob», «semen Israel», como posteriores al destierro, y como dependientes de Jeremías.

Dios no despreció, como suelen hacer los hombres (℣. 7), ni aborreció, como algo asqueroso y abominable (Is. 49, 7), *la aflicción del miserable* (℣. 25). El Siervo de Yahvé (Is. 53, 4, 7) y el

(18) P. Lagrange, O. P., *art. cit.*, R. B. 1905, p. 51.
(19) E. Podechard, P. S. S.: *Le Psautier, Traduct.*, p. 107.
(20) Briggs: *The Psalms*, en ICC, vol. I, p. 162.

futuro rey de Sión (Zac. 9, 9) ambos son descritos como «afligidos». El salmista quiere que todos alaben a Yahvé, porque no apartó su faz del desgraciado, despreciado y desamparado por todos.

La palabra hebrea *'enuth* se suele traducir por *aflicción*. Los LXX, Sir., Targum, parecen suponer otra palabra hebrea. S. Jeron. = «modestiam». Pero en el contexto la raíz verbal impone el sentido de «sufrimiento», «aflicción» (Podechard).

Yahvé ha sido para el «desamparado» la fuente, el origen de su liberación. Y, en consecuencia, será también el motivo que provoque las alabanzas del salmista. Dios será para él no sólo el objeto sino también la fuente de sus alabanzas. Por eso, tal vez fuera más exacto traducir el comienzo del ℣. 26: «*De tí (viene) mi cántico en la numerosa asamblea*» El Nuevo Salterio latino tiene esta misma traducción: «A te venit laudatio mea.».

El salmista *cumplirá los votos* que ofreció a Dios en los momentos de angustia (℣. 26b), es decir, los sacrificios pacíficos de acción de gracias. Cf. Sals. 66, 13; 116, 14, 18. «¿Cuáles son sus votos?—dice S. Agustín—. El sacrificio, que ofreció a Dios. Sabes qué sacrificio; saben los fieles los votos que cumplió en presencia de los que le temen; pues continúa: Comerán los pobres y se saciarán... El fiel conoce el sacrificio de paz, el sacrificio de amor de su mismo cuerpo» (PL. 36, 178). Y en una de sus cartas añade: «Por sus votos hay que entender el sacrificio de su cuerpo, que es el sacramento de los fieles» (Epist. 140) Otros Padres e intérpretes siguen a San Agustín en esta interpretación.

Sin embargo, el salmista alude, en este lugar, al banquete de fraternidad que acompañaba a los sacrificios pacíficos de acción de gracias. En ellos participaban ricos y pobres, connacionales y extranjeros indistintamente (cf. Dt. 12, 12; 16, 11): «*Comerán los pobres, y se saciarán...*» (℣. 27). La carne de los sacrificios hechos para cumplir un voto debía ser comida el mismo día en que era ofrecido, o al día siguiente; pero no se podía reservar nada par el tercer día, sino que la sobrante había que quemarla (Lev. 7, 16; Nm. 15, 3). La ley mandaba invitar a estos convites a los pobres y necesitados (Dt. 14, 29; 26, 12).

Bastantes Padres de la Iglesia, con San Agustín y San Jerónimo, entienden este verso de la Sagrada Eucaristía. Si bien es

verdad que no existe razón firme para entender dichas palabras en un sentido totalmente figurativo y espiritual, se puede admitir que en ellas tal vez exista algo más que una imagen y una alusión: acaso contengan el anuncio del festín eucarístico instituído por Cristo, tal como piensan los Padres. A este festín invita a todos los suyos y a los desamparados; y les da el pan «que da la vida», y el vino «que alegra el corazón del hombre». Al menos así piensa toda la tradición. «Divinum cibum, et Spiritus doctrinam scimus, et mysticum atque inmortale convivium, quod misteriis initiati norunt» (Teodoreto).

Los *'Anawim*, o sea los «humildes», los «pobres», no son precisamente los pobres en bienes de este mundo, sino los pobres de espíritu, los humildes, los sencillos, los perseguidos y despreciados. Estos tales serán los primeros convidados al festín mesiánico, al banquete eucarístico.

«*Viva vuestro corazón siempre*» (℣. 27c). Los LXX, Vgta. y Sir. leen en tercera persona plur.: «sus corazones vivirán». La lectura del TH expresa sin duda el deseo del salmista de que los pobres que han sido invitados al banquete sacrificial, puedan reconfortar sus corazones. «Estas palabras—dice el P. Ubach—tienen un sentido perfecto aplicándolas a la Sagrada Eucaristía, prenda de vida eterna» (*ad loc.*).

Y así llegamos a la última sección del Salmo.

28-32. Conversión de las naciones y extensión del reino de Yahvé.—En los ℣. 28-32 las esperanzas del salmista abarcan un horizonte más amplio se extienden a toda la humanidad y a las edades futuras. Anticipan los tiempos en que no sólo él y la posteridad de Israel, sino también todas las naciones de los más remotos confines de la tierra, pagarán homenaje a Yahvé. De las esperanzas personales se pasa a las nacionales, y de las nacionales a las universales: todas las naciones adorarán al verdadero Dios, y su reino se establecerá sobre la tierra. Pero este establecimiento del reino de Yahvé no es considerado explícitamente como el fruto de los sufrimientos del «desamparado». Todavía no hemos llegado al nivel de Is. 53. Tal vez se quieran presentar las naciones como atraídas por la liberación que Yahvé hizo de su siervo, aunque tampoco esto es claro (21).

(21) KIRKPATRICK: *The Book of Psalms*, p. 122.

28. Se acordarán y se convertirán a Yahvé todos los confines
de la tierra,
y se postrarán en su presencia todas las familias de las
gentes.
29. Porque de Yahvé es el reino,
y él dominará a las gentes.
30. Sí, ante él se postrarán todos los grandes de la tierra,
se encorvarán en su presencia todos los que han de des-
cender al polvo;
mi alma vivirá para él.
31. Mi posteridad te servirá,
hablará de Yahvé a las generaciones venideras.
32. Y predicarán tu justicia al pueblo que ha de nacer,
por haber hecho esto Yahvé.

«Los ℣. 28-32—dice Podechard—por su forma y contenido no parecen pertenecer al canto que precede; este trozo ha debido ser añadido posteriormente para uso del templo». Y justifica su afirmación de esta manera: «Del ℣. 1 al 27 los versos de este Salmo son en general de tres acentos, a veces de cuatro, y están agrupados en dísticos... Bajo el solo punto de vista de la forma, se puede preguntar si los ℣. 28-32 formaban parte del Salmo en su origen, ya que son de otra medida (cuatro acentos) y están agrupados en trísticos». Y en otro lugar: Si «la acción de gracias (℣. 23-27)... no hay razón alguna para separarla de la súplica que precede. No sucede lo mismo con los ℣. 28-32, que tienen otra procedencia, anuncian la conversión de las naciones y el reino universal de Yahvé, y no pueden ser sino posteriores al destierro» (22). Briggs también afirma explícitamente que estos versos son *ciertamente* una adición posterior (23).

Existe efectivamente una diferencia profunda entre los ℣. 23-27 y 28-32. El final del Salmo presenta una espléndida conclusión de universalismo: el horizonte, que era primero exclusivamente nacional, se transforma ahora de repente y se hace universal. Y esa diferencia es de tanto relieve que la mayoría de los críticos no dudan en atribuir el final del Salmo a una época posterior. Y a nuestro entender es muy probable que tengan razón.

Todos los pueblos de la tierra *se acordarán y se convertirán a Yahvé* (℣. 28). Y las naciones que hubieren olvidado al ver-

(22) PODECHARD, P. S. S.: *Le Psautier, Traduct.*, p. 108, 109. *Notes ..*, p. 106, 111.
(23) BRIGGS, *ob. cit.*, I, p. 206.

dadero Dios para ir tras otros dioses (Sal. 9, 18 ; Rom. 1, 21, 28), se volverán a acordar de Yahvé, de las obligaciones que tenían para con él, y retornarán a él, arrepentidas por las anteriores negligencias, desde los cuatro rincones de la tierra cf. Jer. 16, 19 ss.).

El TH tiene en este verso 28b: «delante de *tí* se postrarán...»; pero sin duda que hay que leer con LXX, Vgta., Sir., S. Jeron y un MS hebreo = *lepanaw:* «en *su* presencia». Tal vez este estico haga alusión a la realización de las promesas hechas a los patriarcas (Gen. 12, 3 ; 28, 14 ; cf. Sal. 96, 7). Todas las familias o clanes, todas las razas en que se dividen las naciones de la tierra caerán de rodillas para adorar a Yahvé.

Es este versículo un magnífico vaticinio de la vocación de las gentes, y de la conversión del mundo a Cristo. Los Apóstoles habían de predicar por todo el mundo la doctrina de Jesús, su filiación divina, su pasión, muerte y resurrección, la institución de la Eucaristía, y los gentiles, al darse cuenta de estos beneficios y misterios, se sentirán movidos por la gracia de Dios, se convertirán y adorarán al verdadero Dios y a su Hijo Jesucristo.

Y la razón de esta conversión de las naciones, será por pertenecer ellas al reino de Yahvé, y estar sujetas a su dominio (℣. 29). Es decir, reconocerán la soberanía universal de Yahvé : Dios gobierna a todas las naciones como rey universal. Cf. Abd. 21 ; Sals. 93, 1 ; 97, 1 ; Zac. 14, 16 s.

Por exigencias de ritmo hemos le'do, con LXX, Vgta. y Sir., en ℣. 29, *wehu'* = «y él».

En el ℣. 30a el TH dice literalmente : «Comen y se postran, todos los gordos de la tierra». Sin embargo, la mayoría de los críticos modernos suelen corregir la primera parte del estico en *'ak lo yishtahawu* = «*Si, ante él se postrarán*...». Podemos aceptar esta corrección en vista de lo difícil que resulta entender el TH.

Los grandes (lit. : los *gordos*) de la tierra son los ricos y poderosos—o las naciones próspe'ras y poderosas—que tendrán que rendir homenaje al Rey de los reyes. Y, además, *se encorvarán en su presencia todos los que han de descender al polvo* (℣. 30b). El salmista y todos aquellos que como él estaban a punto de morir, recuperarán de nuevo la salud y la prosperidad para poder

adorar a Yahvé. Tanto los ricos como los pobres, los perseguidos como los que están a punto de descender al sheol (Sals. 28, 1; 30, 4; 143, 7; cf. Is. 14, 15; Ez. 26, 20) adorarán a Yahvé y se postrarán ante él en su Templo. Bastantes críticos corrigen un poco el texto de este estico, y traducen: «todos los que duermen bajo la tierra», o sea todos los muertos. Creen dichos autores que el contraste que se busca aquí sería entre los vivos y los muertos: vivos y muertos rendirán homenaje al rey soberano. Cf. Fil. 2, 10. Aunque el cambio introducido en el texto es seductor, no obstante la idea sería extraña al Ant. Test. Cf. Sal. 115, 17; Is. 38, 18.

«*Mi alma vivirá para él*» (℣. 30c) es la lección de las versiones antiguas, preferible con mucho al TH, que tiene: «que no guarda viva su alma». De aceptar el TH de todo el versículo, el salmista vería en sentido profético a los grandes de la tierra deponiendo su soberbia y autosuficiencia, y tomando parte en un banquete de acción de gracias con los pobres y humildes. Cf. Is. 35, 6-8.

No solamente el alma del salmista vivirá dedicada al servicio de Yahvé, sino también su posteridad. Esta le servirá y transmitirá a las generaciones venideras el conocimiento del verdadero Dios (℣. 31), de su justicia, y de la gran obra que realizó al librar a su siervo abandonado (℣. 32).

El TH del ℣. 31 parece estar un tanto corrompido. Con los LXX (B) y Vgta. leemos *zare'i*=«mi posteridad», en lugar de *zera'*=«posteridad» de TH. Y en el segundo estico aceptamos como bastante probable *yesapper* (en lugar de *yesuppar*)=«ella hablará»; y unimos *yabo'* (en lugar de *yabo'u*)=«que ha de venir», «futura», del ℣. 32a al ℣. 31: «ella hablará de Yahvé a las generaciones futuras».

Y esas generaciones futuras *predicarán la justicia de Yahvé al pueblo que ha de nacer* (℣. 32). Es decir, narrarán la liberación y vindicación de su siervo desamparado, y la salvación de su pueblo mediante la fidelidad a la alianza. Todo esto lo transmitirán a un pueblo futuro, que aparecerá una vez que las naciones se hayan convertido. Un pueblo que todavía no ha nacido, pero que finalmente nacerá; y que probablemente es concebido como abarcando en sí a todas las naciones, según el concepto

del Salmo 87: todos serán considerados como nacidos en Sión, y todos serán inscritos como ciudadanos de la Ciudad Santa.

La conversión de todas las naciones a Yahvé y su venida a Jerusalén para adorarle es el ideal mesiánico más común a los autores sagrados. En este Salmo esa conversión parece estar en conexión con un justo que sufre abandonado de todos, y cuyos sufrimientos vienen a ser causa de que otros se vuelvan a Dios. Y la liberación de ese justo traerá consigo, de un modo mediato, la salvación universal.

El cántico de alabanza que había comenzado el mismo salmista (V. 23) es terminado por Israel. Todas las naciones de la tierra se unen al coro, y su eco se repetirá a través de todas las edades. De este modo tan glorioso termina el Salmo que empezó con sombríos sufrimientos. «Per crucem ad lucem». Es una parábola de la historia de cada individuo, de Israel, de la Iglesia y del mundo (24).

Por el examen que acabamos de hacer del Salmo 22 nos habremos podido dar cuenta de que los tormentos, escarnios y sufrimientos del «desamparado», hacen de él la figura ideal para representar a Jesucristo sobre el Gólgota. Pero, ¿se sigue de ahí que *literalmente* haga referencia a Jesús? A continuación podremos ver más claramente la solución de esta pregunta.

SENTIDO MESIANICO DEL SALMO

Nuestro Salmo es un modelo de oración y de acción de gracias para los momentos en que los hombres se sienten sometidos a graves pruebas. La súplica del salmista impresiona todavía vivamente al lector por la fe y la confianza que respira. Y sus dolores y desgracias excitan aún nuestra piedad.

Advertimos en el Salmo 22 varias cosas muy dignas de tenerse en cuenta: en primer lugar, que no hallamos indicio alguno de que los males que padece el salmista sean el resultado de faltas cometidas por él, o bien que esos males sean un castigo de Dios por las infidelidades cometidas. En segundo lugar, el «desamparado» jamás hace alarde de su inocencia, como lo hace Job y muchos Salmos. Y finalmente, el salmista nunca

(24) KIRKPATRICK, *ob. cit.*, p. 124.

maldice a sus enemigos o atormentadores, ni pide venganza contra ellos; lo cual no deja de ser admirable si nos colocamos en el ambiente en que se movía nuestro héroe.

¿Quién es, pues, este extraordinario «desamparado» tan distinto en su comportamiento de todos los demás justos del A. T.? ¿Quién es este hombre tan dolorosamente torturado, y cuya liberación ha de tener una tan prodigiosa resonancia? La tradición cristiana afirma que es el Mesías, Jesucristo. Sería una profecía de la Pasión de Cristo y de su triunfo por medio de la resurrección. Teodoro de Mopsuesta, que se atrevió a pensar en contra, fué desaprobado por el V Concilio Ecuménico de Constantinopla, y condenado por el Papa Virgilio en su *Constitutum* del 14 de Mayo de 553 (cf. PL. 69, 84 ss.). San Agustín también lo entendió y lo interpretó de Jesucristo: «En este Salmo—dice él—la Pasión de Cristo aparece luminosa como un Evangelio, y más semeja una historia que un vaticinio» (PL. 36, 172). Y Tertuliano escribía: «Contiene (el Salmo) toda la Pasión de Cristo» (Adv. Marc. 3, 19). Efectivamente, podemos advertir en él el escarnio y desamparo en que se encuentra el salmista, los desprecios de los enemigos, la saña de los verdugos, los pies y manos taladrados, las vestiduras repartidas, la esperanza postrera del «desamparado» y la liberación final; detalles todos que se han cumplido en la Pasión de Cristo. Por eso, el cristianismo vió siempre aquí una de las profecías más claras y demostrativas de la Pasión de Jesús.

A San Agustín siguieron, en su interpretación mesiánica del Salmo, todos los católicos. Santo Tomás de Aquino, haciéndose eco de esto, escribía: «Entre otras cuestiones, este Salmo tiene como tema especial la Pasión de Cristo; de ahí que éste sea su sentido literal. Las otras cuestiones son la resurrección, la conversión de las gentes, etc. Así, pues, aunque en sentido figurado hable de David, sin embargo, de modo especial se refiere literalmente a Cristo. Y Teodoro de Mopsuesta fué condenado en el V Concilio Ecuménico por atribuir el Salmo literalmente a David ,excluyendo a Cristo» (*In David. ad loc.*).

Y de hecho, Cristo en la cruz hace suyas las primeras palabras del Salmo (V. 2) que seguramente pronunció en su lengua materna (Mt. 27, 46; Mc. 15, 34); y la Epístola a los Hebreos (2, 11s) pone en boca de Jesús el verso 23. San Juan (19,24) y

San Mateo (27, 35) consideran el verso 19 como una profecía de la repartición de las vestiduras de Cristo crucificado. Y Mt. 27, 39 con Mc. 15, 29 parecen tener presente el ℣. 8. Los ℣. 15-18 «son—como dice Kirkpatrick—una gráfica y estremecedora anticipación de las agonías de la crucifixión y aún del taladro de las manos y de los pies» (25). Y este mismo autor dice un poco antes, hablando de las tentativas sobre la fijación del carácter personal o nacional del Salmo: «Otros, concentrando su atención en la sorprendente conformidad del Salmo, aún en pequeños detalles, con los hechos de la Pasión de Cristo, le han mirado como del todo profétcio». Esta posición es la que también defiende la tradición católica, la cual reconoce en el Salmo 22 una profecía de la Pasión y del triunfo de Cristo.

¿Pero esa profecía ha de entenderse necesariamente en un sentido *literal* o basta que la entendamos en un sentido *típico* o *espiritual*?

La semejanza de situaciones entre el salmista y Cristo en la Cruz indica sin duda una intención providencial de Dios que ordenaba el cuadro del Salmo al del Gólgota. Y esto basta para descubrir en el Salmo la existencia de un mesianismo en sentido típico. Pero de esto a afirmar que el que sufre y ora aquí es el Mesías, hay un trecho muy grande. Para probarlo «habría que demostrar que el autor ha soñado en un personaje único en los anales de la humanidad, que ha de aportar al mundo y a Israel la salvación definitiva. Por lo que respecta a los poemas del Siervo de Yahvé de la segunda parte de Isaías, la prueba es fácil de aportar de que allí se trata de un Salvador escatológico: nos encontramos en presencia de una víctima inocente, que sufre voluntariamente por los hombres culpables, y les consigue, gracias a su sacrificio, la reconciliación definitiva con Dios, y el gran beneficio de la paz mesiánica. Aquí, por el contrario, hay que reconocer que no tenemos nada semejante, y para saber lo que ha pensado el autor sagrado, nos vemos obligados a atenernos a sus propias expresiones; no tenemos el derecho de leer entre líneas, y aún menos el añadir algo al texto» (26). En el Salmo 22, a diferencia de los cantos del Siervo de Yahvé, no se trata de un sufrimiento vicario del Mesías, sino únicamente de

(25) KIRKPATRICK, *ob. cit.*, p. 114.
(26) A. FEUILLET, *art. cit.*, N. R. Th., 1948, p. 140.

sufrimiento de almas piadosas, o mejor, de un alma piadosa, inquebrantablemente unida y plena de fidelidad al servicio de Dios. Y estos sufrimientos son considerados como un poderoso medio para acelerar la edificación del reino mesiánico.

El profeta Isaías, en un texto cuyo tenor es como sigue: «Quien de vosotros tema a Yahvé, oiga la voz de su Siervo. El que ande en tinieblas, privado de luz, que confíe en el nombre de Yahvé y se apoye sobre su Dios» (50, 10), invitaba a todos los justos que sufrían a manifestar en las pruebas la misma constancia de que les daba ejemplo el Siervo de Yahvé, el Mesías. Eichrodt infiere de este y otros textos que los hombres piadosos de la comunidad judía de la restauración se habían habituado a descubrir, como encubiertos en sus sufrimientos, propósitos divinos de salvación universal. Y cuando Dios, después de hacerles pasar por el crisol de la prueba, venía en su socorro, esas almas piadosas veían en esta liberación la garantía de la implantación del reino de Dios sobre todo el mundo. En cambio, varios pasajes de Isaías (59, 1-2, 8-15; 64, 4-6) indican que los pecados de los israelitas infieles eran considerados como obstáculos, que retardaban la llegada del reino mesiánico (27). Este pensamiento teológico lo encontramos todavía más desarrollado en el 2 libro de los Macabeos (7,37-38) cuando vemos al más joven de los siete hermanos ofrecer su vida en sacrificio expiatorio para «aplacar la cólera del Omnipotente, que con encendida justicia vino a caer sobre toda nuestra raza». Y para Daniel [7] es en el Hijo del hombre, y en «los santos del Altísimo», es decir, de los israelitas fieles, en donde se encarna, en cierta manera, la suerte del reino de Dios sobre la tierra, porque han sabido resistir victoriosamente a los perseguidores de Dios. Esos israelitas fieles brillarán un día «como estrellas» y «como el esplendor del firmamento».

El P. Lagrange, refiriéndose al mesianismo del Salmo 22, dice lo siguiente: «Si se toma el Salmo en su conjunto, es incontestablemente mesiánico en el sentido amplio puesto que hace alusión a la conversión de las gentes (V. 28), que es uno de los rasgos más característicos del gran suceso». Después afirma que el Salmo es individual, y que en él se habla de un individuo.

(27) W. Eichrodt: *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig, 1939, 3.ª parte, p. 157. Citado por A. Feuillet en *art. cit.*, p. 146.

¿Será el Mesías? A esto responde el P. Lagrange: «En sentido judío ciertamente que no lo será, porque el Mesías es el Ungido o el rey del futuro. Por otra parte, algunos rasgos han sido aplicados a Jesucristo por los mismos evangelistas (Mt. 27, 35, 39, 43, 46; Jn. 19, 23, 28; cf. Heb. 2, 11 s.); luego han de entenderse de él, al menos en sentido espiritual. Sólo nos queda preguntarnos si el autor del salmo hacía alusión a su situación personal o si escribía únicamente mirando a una personalidad futura. En este último caso... el salmo sería directa y exclusivamente profético».

«La hipótesis—continúa Lagrange—no tiene nada de absolutamente inverosímil, incluso fuera de un designio especial de Dios. El Siervo de Isaías, sufriente y a continuación glorioso, constituído fuente de salvación para todo el pueblo, ha debido ocupar a algunos espíritus. Se ha podido pensar en colocarse en su situación, en hacerle hablar, orar, esperar. Sin embargo, no se puede dar esta solución como cierta. No existe en el Salmo ninguna conexión de causalidad entre los sufrimientos del salmista y la conversión de los gentiles. El autor dice simplemente que una vez que haya sido escuchado irá a dar gracias en la asamblea de Israel. Es el caso de Ezequías (Is. 38, 20) y de otros salmistas (Sals. 35, 18; 109, 30, etc.)... El homenaje de los reyes es tributado a Dios *porque* él es el rey y el señor, y no se ve que sea el resultado de estos sufrimientos. El único rasgo verdaderamente característico que acercaría nuestro Salmo a Isaías 53 falta. Por lo tanto, hay que tomar las cosas como ellas son. El autor se queja de sus sufrimientos, como tantos otros salmistas, de entre los cuales algunos reconocen que son castigo por sus pecados» (28). Admite también el P. Lagrange como posible que el salmista haya exagerado sus sufrimientos: «*Yo soy un gusano, no un hombre*...»; y que algunos de sus rasgos—evidentemente metafóricos—y sus términos sean más literalmente verdaderos de Jesucristo que de sí mismo.

«Si exceptuamos los V. 28-32—dice Podechard—y aun éstos no establecen relación alguna de causa a efecto entre los sufrimientos del salmista y la conversión de las naciones, el Salmo no se presenta como una profecía, como un anuncio del futuro. Nada indica que el autor no hable de sí mismo y en su propio

(28) P. LAGRANGE, O. P., *art. cit.*, p. 50-52.

nombre, más bien que en nombre del Mesías. Bien que muchos rasgos del texto se apliquen de un modo sorprendente, y que se puede creer providencial a Jesucristo en su Pasión, es claro que el Salmo ha sido vivido y pronunciado por otro antes que él. Pero este otro era, por sus pruebas, su piedad y su liberación, una figura, por lo demás inadecuada, del Mesías paciente: no sufre por otro, no muere, no resucita. Por consiguiente, los versos utilizados por el N. T. lo son, no en el sentido literal, sino en el *espiritual o típico*» (29).

Y corroborando el pensamiento de Podechard sobre el mesianismo del Salmo, escribe el P. A. M. Dubarle: «El Salmo 22 no es propiamente mesiánico: el autor habla allí de sí mismo y no en lugar y puesto del Mesías, y sus sufrimientos no tienen valor redentor para otros. Si prefigura a Cristo, es más bien porque da muestras de un alma *más dulce que su siglo:* no se le oye maldecir a sus perseguidores» (30). El P. R. Tournay también afirma que nuestro «Salmo es mesiánico en el sentido espiritual o típico» y lo coloca en grupo distinto de los «Salmos llamados mesiánicos (2, 45, 72)» (31).

Alguien pudiera argüir que en el Salmo se habla del suplicio de la cruz, que era desconocido de los antiguos hebreos, que tenían por pena capital la lapidación. Pero incluso teniendo por cierta la lectura: «*han taladrado mis manos y mis pies*» (V. 17), que ha sido y es muy discutida, este pasaje no implica necesariamente el hecho de la crucifixión. En los V. 21 y 22 se habla de la «liberación de la espada, del poder de los perros, de las fauces del león, de los cuernos del búfalo». Y ¿quién se atrevería a afirmar que estas imágenes se relacionan todas con el suplicio de la cruz?

En los capítulos 56 a 66 de Isaías, cuyo fondo histórico es, lo mismo que para nuestro Salmo, la comunidad de la restauración, parece sacar uno la impresión de que los miembros realmente auténticos del pueblo de Dios son aquellos cuyo destino reproduce el del Mesías sufriente, el Siervo de Yahvé. El miembro por excelencia del reino mesiánico es para Isaías aquel que atrae las miradas de Yahvé, el hombre humilde y de corazón

(29) PODECHARD, P. S. S.: *Le Psautier, Traduct.*, p. 109.
(30) P. A. M. DUBARLE, O. P., en Rev. des Scienc. Phil. et Theol., 1950, 634.
(31) P. R. TOURNAY, O. P., en Rev. Biblique, 1950, 612s.

contrito (Is. 66, 2 ; 57, 15), porque es el que realmente imita al Siervo de Yahvé que fué «*herido y humillado, traspasado y molido por nuestros pecados*» (Is. 53, 4). «La disposición fundamental de la piedad postexílica—dice Volz—es la contrición del corazón. Y no constituye esto una deficiencia, un signo de menor valor, sino que es la expresión de la más profunda religiosidad, del más hondo conocimiento de sí y de la auténtica disposición para recibir a Dios» (32). Por eso, afirma Isaías, poniendo las palabras en boca de Dios : «*Yo habito en la altura y en la santidad, pero también con el contrito y el humillado, para hacer revivir los espíritus humillados y reanimar los corazones contritos*» (57, 15).

«En estas condiciones—concluye Feuillet—es ahora más fácil comprender que el salmista se haya representado a sí mismo como «traspasado» por sus enemigos. No hace sino aplicarse a sí mismo, en un sentido metafórico, lo que Isaías, 53, 5, había predicho del Siervo escatológico : «*Fué traspasado por nuestras iniquidades y molido por nuestros pecados*» (cf. Zac. 12, 10). Contrariamente a lo que se podría creer, no existe, por consiguiente, allí ninguna prueba decisiva de que nuestro salmo sería una profecía literal sobre el Mesías sufriente» (33). Es característico de muchos salmos y también de Isaías, 56-66, el emplear fórmulas antiguas o imágenes antiguas en un sentido parecido o bien muy diferente. Nuestro Salmo sería uno de esos ejemplos, como se ve por el «estilo antológico» tan manifiesto en él.

Por todo lo dicho creemos poder concluir que el Salmo 22 es *mesiánico* no en sentido literal, sino más bien en sentido *típico* o *espiritual*.

Mas con esto no pretendemos rebajar el valor religioso y mesiánico del Salmo. Todo lo contrario ; creemos que la tradición no se ha equivocado : más que en ningún otro Salmo, es aquí donde Jesucristo sufre y gime, pero sufre y gime en uno de sus miembros privilegiados. Los sufrimientos de cualquier miembro del pueblo de Dios son como un reflejo y una prolongación de la Pasión de Cristo.

---

(32) Volz : *Iesaia, II*, Leipzig, 1932, 218.
(33) A. Feuillet, P. S. S., *art. cit.*, p. 142.

FECHA DE COMPOSICION

Hasta el siglo pasado todos admitían el origen davídico del Salmo 22, tal como reza el título que encabeza el poema. Sin embargo, hoy día la mayoría de los críticos niegan su origen davídico, y lo asignan al período de destierro, e incluso a una época posterior. Y es que hoy día hay tendencia entre los escrituristas a ver en los *títulos* de los Salmos no una indicación histórica sino tradiciones literarias o conjeturas de recopiladores posteriores de los Salmos. Se llamarían, por ejemplo, «Salmos de David» por creer que aludían a hechos de la vida del gran rey, por suponer que él mismo los había compuesto, o más probablemente por haber pertenecido a una colección primitiva que llevaba el nombre de David. Esta colección reuniría Salmos de distinta procedencia, pero precedidos todos por el numerador común de «Salmo de David».

A este propósito dice el P. R. Tournay, hablando del libro de los Salmos de Podechard, lo siguiente: «El espinoso problema de la datación de los Salmos es tratado con intrepidez por el eminente exégeta (Podechard), que asigna a la época persa la mayor parte de los 75 primeros Salmos (la parte más antigua del Salterio), y juzga muy poco verosímil la existencia de Salmos macabeos. Estas dos conclusiones, hacia las cuales se inclina cada vez más la exégesis contemporánea, nos parecen fundadas sobre muy sólidos argumentos. Los títulos históricos que figuran al comienzo de algunos Salmos *no representan* en el detalle *tradición alguna histórica, sino conjeturas que valen exactamente lo que vale la competencia de sus autores.* Era ya la opinión del sabio y perspicaz dom Calmet» (34).

Ya hemos advertido las semejanzas que presenta el Salmo 22 con la segunda parte de Isaías. ¿Dependerá Isaías del Salmo, o el Salmo de Isaías? De aceptar el título del Salmo tendríamos que admitir lo primero. Pero parece que la dependencia del Salmo respecto de Isaías es mucho más verosímil: la lengua, que es muy semejante; sus relaciones con Job, que es postexílico; la referencia a los «padres» del ℣. 5, que se adapta perfectamente al estilo de los escritores postexílicos; la mención de una asamblea cultual en el templo (℣. 23, 26); la atmósfera de persecución

(34) P. Tournay, O. P., en *Rev. Biblique*, 1950, 613-615.

en que parece nos encontramos, todo nos lleva a pensar en la comunidad del segundo Templo profundamente dividida, y por todas partes atacada. Según esto el Salmo 22 sería posterior a Isaías y dependería de él.

A esta misma conclusión llega Podechard, el cual cree que los ℣. 28-32, por el hecho de anunciar «la conversión de las naciones y el reino universal de Yahvé no pueden ser sino posteriores al destierro. La fecha del Salmo primitivo—continúa diciendo este autor—es difícil de determinar. No se le habría de hacer remontar hasta David, y no se ve por otra parte con qué incidente de la vida del gran rey se podría relacionar. Nada en el texto exige un origen tan antiguo. Por el contrario, aquí y allí arameismos (℣. 10, 15) y locuciones tardías (℣. 21 y 24) parecen indicar una época que no habría de ser anterior a Jeremías» (35). Y el P. R. Tournay acepta el desdoblamiento del Salmo en dos partes: la primera (℣. 2-27) no sería anterior a Jeremías; y la segunda (℣. 28-32) sería posterior al destierro.

Esta misma conclusión, de una fecha tardía, parece también estar apoyada por su mesianismo ya bastante desarrollado.

P. Jose Salguero, O. P.

Profesor de Exégesis del A. T. en la Facultad Teológica de San Esteban. Salamanca

(35) E. Podechard, P. S. S., ob. cit., p. 109.

Los Sacramentos "de necesidad" ante las circunstancias que impiden o anulan su administración

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.—El enunciado de este trabajo se refiere a un problema grave, el de la aparente insuficiencia de la economía sacramentaria del Nuevo Testamento en los casos de necesidad. Parece que en determinadas circunstancias no sea capaz de resolverlos, e incluso que agudice el asunto sirviendo de obstáculo a su solución. Antes de detallar nada a este propósito haremos algunas aclaraciones al enunciado mismo, porque tal como aparece no expresa con suficiente claridad lo que intentamos exponer.

Hay motivos que impiden la administración de los sacramentos; por ejemplo, la carencia de ministro. Y hay motivos que anulan los sacramentos administrados; por ejemplo, la carencia de intención en quien los administra, o el falseamiento de la materia o de la forma. De hecho el sacramento administrado que resultó inválido no fué sacramento, porque los sacramentos «consistunt in usu» (1) y ,al resultar nulo el uso, resultó nulo también él. El sacramento en estos casos *no se da*. De ahí que no se pueda decir con exactitud que se administre. Pero, de todos modos, como son dos casos bien diferenciados de inexistencia sacramental, vamos a llamarlos así: sacramentos que no se administran y sacramentos que se administran, pero cuya ad-

(1) *Sum. Teol.* III, q. 66, a. 1.'El sacramento de la Eucaristía es una excepción; no se hace cuando se usa, sino cuando se consagra; y no consiste en el uso, sino en algo permanente. Cf. *Sum Teol.* III, q. 73, a. 1, 3 m.

ministración resulta inválida. No todo lo que a continuación diremos se referirá a los dos casos. El lector ya verá qué se refiere al caso de cuando no hay sacramento porque no se administra, y qué al caso de cuando no lo hay tampoco porque su administración fué nula.

Vamos a hablar, pues, de los sacramentos que no se administran y de los que se administran y resultan nulos. Pero nuestra referencia a ellos tiene en este trabajo dos restricciones:

La primera restricción los limita sólo y exclusivamente a cuando no se administran o se administran inválidamente *sin ninguna responsabilidad* por parte del sujeto que debía recibirlos y no los recibió, o que creía recibirlos válidos y los recibió nulos. Se trata sólo de casos en los que la ausencia o la nulidad sacramental obedece a circunstancias ajenas a toda responsabilidad, como, por ejemplo, la muerte del niño en el vientre de la madre, la carencia absoluta de agua que imposibilita dar el bautismo *in extremis*; o dependientes de la responsabilidad de personas que no son el interesado, como la falta de intención en el ministro. Repetimos de nuevo que se trata de casos en los que el sujeto no es responsable de quedarse sin los sacramentos. Este detalle de la carencia de responsabilidad interesa sobremanera, y sobre él se basa la existencia del problema que vamos a estudiar.

La segunda restricción los limita sólo y exclusivamente *a los de necesidad*. Hay sacramentos de necesidad y sacramentos que no son necesarios sino sólo oportunos o convenientes; muy oportunos y muy convenientes (2). La cuestión aguda que surge del hecho de no tenerlos a mano cuando perentoriamente se necesitan, o de recibirlos inválidamente aunque se tengan, sólo aparece ante los llamados sacramentos de necesidad.

No estudiaremos el hecho de la inexistencia o de la nulidad en sí, ni nos detendremos tampoco a detallar cuáles son los motivos que en unos casos impiden y en otros anulan la administración de los tres reconocidos como necesarios: el bautismo, la penitencia y el orden. Partimos de los hechos de que a veces no se tienen a mano a pesar de necesitarlos; de que no se tienen sin culpa de quien los necesita; y de que, también a veces, se tienen a mano y se reciben sin validez, a pesar de que quienes

(2) *Sum. Teol.* III, q. 65, a. 4.

los reciben ponen de su parte todo cuanto han de poner para que resulten válidos. Los hechos son ciertos, y porque son, surge el problema de que vamos a hablar.

El problema siempre ha preocupado a la teología y a los teólogos grandemente. Porque, por una parte, se da por cierta e inconcusa la voluntad sincera que Dios tiene de salvar a cuantos no opongan obstáculo alguno a las gracias que a todos da para que se salven o a los medios suficientes que a todos hace llegar. Y por otra nos encontramos con que, a pesar de no poner por su parte ningún obstáculo, muchos se quedan sin los sacramentos *necesarios*, y lo que es peor, sin las gracias que éstos les darían, sin las que no les será posible salvarse. Es el caso, por ejemplo, del niño que muere sin bautizar, o del penitente suficientemente atrito que recibe absolución inválida por falta de intención en el ministro. El niño muere, y el atrito también; los dos mueren sin gracia y los dos se condenan: el niño con la condenación suavizada del limbo, que, por muy feliz que se la pinte, siempre es privación del fin al que el niño, como todo hombre redimido, estaba destinado; y el atrito, con la condenación nada suavizada del infierno. Es también el caso del ordenando que no recibe la ordenación porque el Obispo ordenante no dijo bien la fórmula sacramental. Aquí no se pone en juego la salvación de quien se ordena, pero sí la existencia de la Iglesia en su función de mediadora, según luego veremos.

¿Qué sucede en estos casos? ¿Diremos que el niño se condena en el limbo, que el atrito se condena en el infierno, y que el que se cree ordenado no lo está? Si es así, parecen quedar en postura difícil tres verdades básicas de la actual economía sobrenatural, de las que hablaremos más adelante. ¿O afirmaremos que el niño recibe la gracia salvadora aunque no se bautice; que el atrito quedó justificado, aunque no recibió la absolución válida, y que el recién ordenado quedó hecho sacerdote? Con ello también quedaría en difícil posición alguna verdad fundamental; por lo menos la de la necesidad de los sacramentos que llamamos necesarios. Habría incorporación a Cristo sin el bautismo, pues sin él se incorporó el niño; el hombre se justificaría sin contrición y sin sacramento, pues nada de esto tuvo el atrito, y se haría sacerdote sin ordenación, pues la ordenación en el caso de referencia no existió.

El problema queda ya planteado. No es un problema de hoy, sino de siempre. La teología lo tiene hoy, como ayer, encima de la mesa; y hoy, como ayer, está trabajando para resolverlo. No han faltado soluciones, sobre todo de carácter parcial, al asunto de los niños que mueren sin bautizar, o al de la intención requerida para la administración sacramental. No todas las soluciones han parecido viables, aunque todas sean laudables en sus propósitos. Nosotros no intentamos otra cosa que exponer el resultado de nuestras reflexiones sobre el tema, por si pueden servir de alguna manera a la solución que algún día tenga que darse a un asunto que tan vivamente interesa a todos, porque es de los más angustiosos que tiene planteados la teología por ponerse en él en juego la salvación de muchísimos y la autenticidad de la misma Iglesia.

Con ello está dicho que si vamos a hablar de esto no es por afán de sacar a flote temas vidriosos o cuestiones llenas de dificultad, sino porque sentimos vivísima preocupación por los grandes intereses sobrenaturales que aquí están en juego. Hablaremos, como es natural, no sólo dejando a salvo los principios de la actual economía redentora, sino utilizándolos. En esta economía entra el orden sacramental, y dentro de este orden nos moveremos. Sin perder por ello de vista verdades más universales y más básicas aún que las que se refieren a los sacramentos.

II. ES UN PROBLEMA DE LA ECONOMIA SALVADORA GENERAL.—El problema que se acaba de plantear no es específico de la economía sacramentaria. Se encuentra antes en la economía salvadora general.

En efecto, Dios quiere sinceramente la salvación de todos y de cada uno. Porque la quiere, a todos nos redimió, sin excepción. Y porque la quiere, hace llegar a todos y a cada uno las gracias suficientes con las que se puedan salvar. Hasta aquí no aparece ninguna dificultad; sumadas por una parte la sincera voluntad divina de salvar, con la consiguiente donación de las gracias suficientes, y por otra la aceptación de éstas por el hombre, parece ser que debería obtenerse el resultado, que es la salvación. O que, si no se obtiene, sea por deficiencia de uno de los sumandos, que no será el divino sino el nuestro; no estará la falta en la donación de las gracias, sino en su utilización.

Pero interviene un factor nuevo, de carácter social: la Iglesia, fundada precisamente por Jesucristo para hacer viable la llegada de las gracias a los hombres. Su razón de ser es hacer llegar la gracia de Dios y salvarnos. Todo el organismo de la Iglesia, con sus poderes sagrados, su jerarquía, sus sacramentos, sus ministros y sus administraciones de lo divino, se ordena, por razón constitutiva y esencial, al fin que es la santificación de los hombres en la tierra y su consiguiente salvación en el cielo.

Y resulta que la existencia de este medio social, presentado como necesario, parece que, en ocasiones determinadas, puede obstaculizar la obtención del fin para el que fué instituído. Es claro que no sucede esto en un medio ambiente normal; entre nosotros, por ejemplo. Para nosotros la Iglesia es un medio necesario, que tenemos a mano siempre; lo conocemos relativamente bien y sabemos distinguir lo malo, que no es de ella, sino de los hombres, y lo bueno, que es suyo. Por eso, además de tenerla a nuestro alcance, le pedimos su ayuda sin reservas de ninguna clase. Repetimos que la Iglesia, sociedad necesaria, sin la que Cristo no llega a los hombres, no es para nosotros ningún obstáculo, sino más bien un medio extraordinariamente apto.

Pero salgamos de este ambiente, que hemos llamado de normalidad. En otros ambientes no sucede así; lo que es medio necesario no se presenta de ninguna manera o se presenta como obstáculo. Y entonces su carácter de necesario impide al hombre incorporarse a Cristo. Muchos no tienen la gracia porque carecieron de posibilidad física para pertenecer a esta sociedad religiosa. Muchos, también, la desconocieron totalmente porque no la pudieron conocer de ninguna manera. Y si se dice que pudieron pertenecer a ella mediante un deseo, implícito en algo bueno que hacían, no se resuelve el asunto, porque otros, los niños, por ejemplo, no pueden pertenecer por este medio por hallarse incapacitados para hacer nada que les conecte con la sociedad sobrenatural a que nos referimos. En los casos que acabamos de nombrar, la Iglesia parece que no existe para los individuos aludidos. Y sin embargo es para ellos, como para todos, el único medio por el que se llega a Cristo. La existencia de este medio,

en su calidad de único, obstaculiza la salvación, cuando precisamente fué instituído para falicitarla.

Se dan otros casos. Hay quien puede conocer a la Iglesia, pero no la conoce como necesaria hasta el extremo de que sin ella no se puede salvar. La conoce mal, y no por culpa exclusiva suya. Ha observado de cerca lo que en ella mezclamos los hombbres: lo humano y la escoria, y le ha impresionado mucho, impidiéndole ver con claridad lo que en ella hay de legítimo y de divino. Esto hace que no se decida a pertenecer a ella. Su vida humanamente recta, y el aprovechamiento de las gracias actuales le conduciría a la gracia santificante y a la salvación; pero se interpone la necesidad de pertenecer a una institución que no le convence. Ni se diga que está obligado a estudiarla bien, estudio del que resultará un juicio sobre ella distinto del que tiene. Esto, en principio y especulativamente, es cierto. Pero prácticamente es cierto también que las gentes, sobre todo las sencillas, juzgan de las cosas *por lo que ven*, más que por lo que deducen. Esta es su manera de ser y no se cambia con facilidad. Y por lo que ven, tanto en nosotros como en lo que hacemos, la Iglesia no les convence. Por eso el hecho de no pertenecer a ella les es imputable sólo en parte mínima; o no les es imputable en nada. Y en parte máxima o en todo nos es imputable a veces a nosotros.

En resumen, el resultado viene a ser que los factores más fundamentales de la economía sobrenatural, que son los personales: en Dios, la auténtica y sincera voluntad salvadora universal, con la correspondiente donación de gracias suficientes a todos los hombres; en Cristo, la redención universal de todos también; y en el hombre, la aceptación de las gracias suficientes que Dios le da; los factores que hemos llamado personales y más fundamentales, parece que se vean obstaculizados por el factor social ,que es menos fundamental. Este factor es necesario; no llega a todos; cuando llega, no llega siempre en las debidas condiciones. Y se frustra por ello el fin para cuya obtención fué instituído. Fué instituído para salvar, y los hombres no se salvan a causa de una necesidad que no pueden cubrir: la de pertenecer a esta institución.

Este es el problema expuesto al vivo. Excusado es decir que tiene solución, y que la economía sobrenatural queda toda ella

a salvo con la institución social de carácter necesario que se llama Iglesia. No estamos afirmando tesis, sino exponiendo cuestiones. Y exponemos ésta como precedente y similar a la de la necesidad de determinados sacramentos, de la que hablaremos luego. Intentaremos resolver la cuestión sacramental sin acudir a subterfugios carentes de sacramentalidad. La cuestión eclesial también se resuelve sin necesidad de acudir a subterfugios no eclesiales.

Pero sigamos exponiendo este problema eclesial, que tanto sirve, por lo similar, para ilustrar el de los sacramentos. No se pone a discusión si Dios tiene poder para ligar la salvación a determinados medios externos y sociales. Es indudable que lo tiene. Tampoco se discute si de hecho la ligó o no; también es indudable que la ligó. El problema surge en los casos en que, por las circunstancias dichas, de imposibilidad física o de ignorancia inculpable, el hombre no está en condiciones de pertenecer a la sociedad que se le presenta como necesaria. ¿Cómo se salva la verdad de que Dios da auténtica posibilidad para salvarse a quienes inculpablemente dejan de pertenecer al medio único y necesario de salvación? Si quedan a salvo las verdades de que Dios quiere salvar a todos, de que les da las gracias suficientes para ello y de que se las dará mayores si las aprovechan en la medida de sus posibilidades, parece que deba relajarse la verdad de que la Iglesia es medio único necesario, pues en estos casos llega la salvación sin ella. Y si queda a salvo esta verdad, parece que deban relajarse las primeras y decir que la voluntad salvadora no es tan sincera como se asegura, pues no da a todos lo suficiente para salvarse. No lo dió a los niños que murieron sin bautismo, y aún quizá sin nacer; ni a quien murió sin poder conocer debidamente la sociedad religiosa a la que por necesidad debía pertenecer.

Para que la disyuntiva sea auténtica hemos de colocarnos en los casos que al parecer están fuera de la pertenencia *in voto*. Muchos no pertenecen a la Iglesia *in re*, pero pertenecen *in voto*. Incluso sin saberlo ellos mismos. Recordemos a este propósito algunas verdades. Primera, que «los que viven en ignorancia invencible de nuestra religión, cumpliendo la ley natural esculpida en el corazón de todos, y están dispuestos a obedecer a Dios, y llevan vida honesta y recta, pueden conseguir la vida eterna

con la luz y la gracia divinas que obrarán en ellos» (3). Segunda, que «es dogma que nadie se puede salvar fuera de la Iglesia católica» (4). Y tercera, que a la Iglesia se puede pertenecer de las dos maneras que se acaban de recordar. Pertenecen *in re* los bautizados; pertenecen *in voto* los que tienen un deseo explícito o implícito de asociarse a ella.

Hemos dicho, y repetimos, que la disyuntiva, o el problema, surge en los casos en que parece que no haya lugar a pertenecer a la Iglesia *por deseo*. Los más típicos son los del niño que muere sin bautizar. Puede haber otros casos de adultos en mediano o pleno uso de razón, que al parecer no tienen dicho deseo ni siquiera en la más remota implicitud. Pero de todos modos, si éstos se salvan, niños o adultos, tendrá que ser porque de una manera u otra los ha puesto Dios en contacto con esta sociedad, única salvadora en la economía actual. Las posibilidades que Dios tiene de realizar este contacto no se conocen totalmente. Tampoco conocemos perfectamente el alcance, el amplísimo alcance de la pertenencia *in voto*.

Este es el problema que vamos a ver repetido en la economía sacramentaria. Su solución será dar a las instituciones sacramentales, que Dios ha querido que sean medios necesarios, una flexibilidad suficiente para que quepan de algún modo dentro de ellas todos los casos humanos legítimamente imaginables. Todo será asunto de una comprensión grande del sacramento *in voto*.

III. REPETICION DEL PROBLEMA EN LA ECONOMIA SACRAMENTARIA. — Lo que se ha dicho de la Iglesia se dice también de algunos sacramentos. Los sacramentos son instituciones establecidas por Dios para que la gracia llegue a los hombres. Su fin, como el de la Iglesia, es dar cumplimiento a la voluntad divina de salvarnos. No todos ellos son igualmente necesarios. De algunos se puede prescindir sin que peligre nada fundamental; de otros, en cambio, no (5).

El bautismo es necesario. «En verdad, en verdad te digo, que quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos» (6), dijo el Señor a Nicodemo. Y San

(3) DENZ, 1678.
(4) IB.
(5) *Sum. Teol.* III, q. 65, a. 4.
(6) Jo. 3, 5.

Pablo compara su necesidad con la de la fe y con la del mismo Cristo: «Sólo un Señor, una fe, un bautismo» (7). Por eso definió el Concilio de Trento: «Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, a. s.» (8).

También nos es imprescindible la penitencia, caso de perder la gracia después de bautizados. Podemos conservarla; pero si la perdemos necesitamos el sacramento de la penitencia, porque Dios no ha puesto en nuestras manos otro medio de rehabilitación. En el caso del pecado mortal después del bautismo, la penitencia es tan necesaria como éste (9). Su necesidad está definida en el Tridentino: «Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino... a. s.» (10). Y que se trata de una necesidad tan perentoria como la del bautismo, nos lo dice el mismo Concilio: «Est autem hoc sacramentum poenitentiae lapsis post baptismum, ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus» (11).

Por último, también es necesario el sacramento del orden. No al individuo particular, pero sí a la sociedad religiosa a la que pertenece. El hombre puede vivir y salvarse sin recibirlo; pero la Iglesia, sin él, perecería. Esta, como toda sociedad, precisa de una autoridad competente; y la autoridad debe estar dotada de un poder ajustado a la sociedad y a los fines que la sociedad persigue. En la actual economía este poder se basa sobre el sólido fundamento del sacerdocio, hasta el extremo de que, si llegara a desaparecer, desaparecería también la Iglesia. Al menos la Iglesia con la estructura divina que hoy posee.

En algunas ocasiones, y para determinados casos, basta recibir el sacramento por voto o por deseo. Esto no es negar su necesidad, porque el voto o el deseo es una manera de recibirlo. Así se justifica, por ejemplo, el penitente que no se puede confesar y hace un acto de contrición perfecta; y el catecúmeno, que antes de bautizarse manifiesta, con un acto de caridad, el deseo del sacramento que todavía no ha recibido. Aquella contrición y esta caridad llevan implícitos los votos de los dos sacramentos, y quien los tiene recibe la gracia sacramental.

---

(7) *Efes.* 4, 5.
(8) DENZ, 861.
(9) DENZ, 894, 895.
(10) DENZ, 916.
(11) DENZ, 895.

Pero no son éstos casos los que constituyen el problema. El problema aparece ante los casos en que, al parecer, no es posible el deseo; o, por lo menos, el deseo suficiente para recibir la gracia. Los casos en los que se da esta apariencia de imposibilidad son varios. Vamos a recordarlos:

Se quedan sin el bautismo *in re* e *in voto: Primero,* los niños que no lo pueden recibir ni lo pueden desear, porque mueren antes de nacer; o, porque, aunque mueran después de nacidos no han tenido posibilidad de acercarse a las aguas bautismales. Del deseo no se puede hablar, porque son incapaces de realizar ningún acto humano. *Segundo,* los catecúmenos que sólo tienen la preparación de un deseo, unido al desafecto al pecado, o de un amor sobrenatural de Dios que no es de caridad. No tienen preparación mayor porque Dios no les ha dado gracia para más; pero ésta basta, porque con ella se justificarán al recibir el sacramento. Teniendo esta preparación sola, se acercan a recibir las aguas sacramentales y se encuentran con un ministro que les bautiza sin intención, o que dice la forma con fallos esenciales. No recitamos hipótesis lejanas; recitamos hechos probables y aun reales, que suceden en cualquier parroquia de cualquier pueblo o ciudad. Conocidos los hombres se sabe de lo que son capaces. No son cosa rara una fórmula mal dicha ni una falta de intención. El resultado es que el catecúmeno del caso cree estar bautizado y no lo está; cree vivir en gracia y no vive. Y no por su culpa. El hizo cuanto pudo; aprovechó cuanto Dios puso en sus manos. Y no se justificó.

También se queda sin el sacramento de la penitencia, otro de los necesarios, y sin la gracia que confiere, quien se acerca al confesonario preparado con atrición suficiente, y se encuentra con un sacerdote adormilado o cansado porque lleva varias horas oyendo las mismas faltas. En vez de absolver musita unas palabras sin sentido, o se limita a rumorear algo que no llega siquiera a ser palabras. Tampoco esto es hipótesis lejana, ni es necesario andar mucho para encontrarlo. Y resulta que el penitente ha hecho lo que ha podido; Dios le dió sólo la gracia de la atrición, que, por lo demás, bastaba para justificarle con el sacramento que estaba recibiendo. El penitente muere y no se salva a pesar de no haber puesto ningún obstáculo al curso de la gracia que Dios le dió para que se salvara; es más, a pesar

de haber sido fiel a la gracia recibida, pues la recibió de atrición y se acercó atrito al confesonario.

Por último, está el sacramento del orden, absolutamente necesario para la existencia de la Iglesia como sociedad. Tampoco el caso es mera hipótesis; puede suceder en cualquier oratorio episcopal o en cualquier iglesia catedral. Por lo demás, muchos hemos oído hablar de algunos casos; y de precauciones tomadas al respecto por la autoridad eclesiástica, también. Un Obispo que ordena, pero que, por su incapacidad física o mental, cabe dudar que ordene válidamente. O un Obispo muy sano y muy cabal, que al ordenar ha equivocado la fórmula o ha olvidado la intención; no se ha dado cuenta nadie, ni él, de este fallo esencial. No hablamos de un Obispo que intente expresamente no ordenar, caso que, en la anormalidad enfermiza a la que a veces llegan los hombres, puede caber también. El resultado sería el siguiente: sacerdotes que no lo son, porque no se ordenaron; que confiesan sin jurisdicción, por lo tanto, y dan absoluciones nulas a personas que se acercan con sola atrición, y en consecuencia no dan a los penitentes la gracia sacramental; que podrían llegar a Obispos sin poder serlo, y no lo serían. Como no serían tampoco sacerdotes los que ellos ordenaran. Dejemos correr la imaginación. Parece que en estos casos se imponga una suplencia divina al fallo sacramental. De lo contrario, ¿qué sería de la Iglesia *como sociedad* auténticamente sobrenatural?

Y aparece de nuevo la cuestión. En estos casos, que no son de sueño o de imaginación, que no son casos de otros mundos, sino que suceden a nuestro lado y entre nosotros; en estos casos, repetimos, parece que los medios establecidos por Dios para transmitirnos la gracia necesaria de la justificación o el poder necesario del carácter sacerdotal, impidan y obstaculicen su llegada. El hecho de que sean medios necesarios y únicos o imprescindibles para la obtención de lo que por ellos nos viene hace que, a pesar de no poner ninguna dificultad quien los ha de recibir o los recibe, se quede sin una cosa totalmente necesaria.

En los casos del bautismo y de la penitencia no se logra la salvación. En el caso del orden es la Iglesia como sociedad la que recibe el impacto. Si se dice que en los casos aludidos no se recibe la gracia ni el carácter, queda a salvo la verdad de que se

trata de sacramentos necesarios o de medios únicos para dar los efectos que no se han causado precisamente porque los medios no han existido. Pero, ¿quedan igualmente a salvo otras verdades tan importantes o más importantes que ésta? Luego insistiremos con más detalle sobre la pregunta.

No creemos que sea viable ninguna solución totalmente desconectada de los medios sacramentales; las que hasta el presente se han propuesto con esta desconexión no han tenido fortuna. Hay que acudir a los mismos sacramentos, acusados de obstaculizadores. Ellos son los que darán facilidades para que no creen las situaciones enojosas entrevistas en el planteamiento de la cuestión. Pero para hacerlo tendrá que ser a cuenta de relajar un tanto la rigidez de los conceptos que se barajan cuando se habla de necesidad en el terreno sacramental. Por eso será oportuno recordar algo sobre ésto.

Los sacramentos no son necesarios sólo con necesidad de precepto, sino de medio. De ahí que su fallo, aunque sea totalmente irresponsable por parte de quien los recibe, impida la donación del bien que con ellos se daría. Esto no sucede con las cosas necesarias con necesidad de precepto.

Pero lo necesario con necesidad de medio puede tener doble origen: uno, la naturaleza misma del fin al que conduce; otro, la sola voluntad de quien lo impone. Hay un necesario con necesidad de medio *ex natura rei* y otro necesario con necesidad de precepto. Ejemplo del primero es el *lumen gloriae* como medio para la visión beatífica; del segundo, el bautismo como medio para la incorporación a Cristo.

Son claras las dos necesidades de medio. Y es del todo cierto que la sacramental o es sólo de precepto, como sucede con los cuatro sacramentos no traídos a colación, o es de medio *ex praecepto,* como son los tres de que hablamos. Es del todo cierto, decimos, porque los sacramentos son signos arbitrarios o *ad placitum divinum*. Ninguna cosa natural tiene *de suyo* valor positivo sobrenatural: ni valor de ser, ni valor de causar, ni valor de significar. Si lo tuviera habría motivos para dudar de la absoluta sobrenaturalidad del otro término de referencia: de la naturaleza añadida, del efecto causado o de la cosa significada. Tampoco lo tiene por dárselo nosotros por propia iniciativa, porque el orden sobrenatural no es nuestro. Luego si algún valor sobre-

natural tiene es porque lo da Dios. De El depende que un rito signifique (12) la gracia o que la cause (13).

Ante lo necesario con necesidad *ex natura rei* no cabe excepción ni puerta abierta. Se funda en la naturaleza misma de las cosas, que es inmutable. Nunca se santificará nadie sin la gracia, por ejemplo; ni verá nadie a Dios sin el *lumen gloriae*. Pero no sucede lo mismo con lo necesario con necesidad de medio *ex praecepto*. Este tiene siempre abierta la puerta de las reservas con que se haya quedado la voluntad superior al establecer la necesidad en cuestión. Es cierto que el bautismo es necesario para incorporarnos a Cristo; también, que es necesaria la penitencia para recuperar la gracia perdida; y asimismo que el orden es imprescindible para la pervivencia de la Iglesia como sociedad. Todo esto es necesario porque Dios así lo quiso; y, en consecuencia, su omisión impedirá obtener los bienes que con ello se darían. Pero por depender de la voluntad divina y no de la esencia misma de las cosas, queda abierta la puerta a cualquiera otra solución posible que Dios se haya podido reservar. ¿Habrá en determinados casos, en los indicados por ejemplo, soluciones de emergencia?

Creemos que sí. Una solución de emergencia que deja a salvo las verdades básicas que pasamos en seguida a recordar; incluso la de la necesidad de los tres sacramentos llamados a capítulo. Para llegar al intento de solución que se va a proponer no será necesario acudir a ningún elemento extraño a la teología sacramentaria. Bastará sólo utilizar dos realidades sacramentales ya existentes un poco más de lo que las utilizamos. Si con lo que vamos a escribir se lograra hacer un poco de luz en un problema que tantos intereses sobrenaturales encierra, y sobre todo si fuera ocasión de que otros escribieran y proyectaran mayor luz sobre el asunto, a fin de que la labor de todos facilitara una solución, definitiva en cuanto cabe, se habría logrado nuestro intento, que es de invitación al estudio en común, y no de adhesión cerrada al resultado de nuestras reflexiones personales.

IV. VERDADES COMPROMETIDAS EN LA SOLUCION.—Ante el problema que queda expuesto caben dos acti-

(12) *Sum. Teol.* III, q. 60, a. 5.
(13) *Sum. Teol.* III, q. 62, a. 1, 5.

tudes. Podemos llamar a la primera, actitud de inhibición, de *statu quo* o de negación. Aquí no hay problema ninguno porque todo está claro y resuelto. Los niños que no se han bautizado van a ese estado de difícil definición teológica que llamamos limbo. Y decimos de difícil definición teológica, porque es difícil dar con una perfección natural en la presente economía divina, dentro de la cual está englobada toda la humanidad, también la porción infantil que no se bautiza, pero que contrajo el pecado de Adán y fué redimida por Cristo. Los niños que mueren sin bautismo van al limbo. Los mayores que se confesaron con sola la gracia de atrición, porque no recibieron de Dios la de contrición, y a quienes, a pesar de responder debidamente a esta gracia, el sacerdote les absolvió mal y no les perdonó los pecados, se condenan. Mueren sin gracia santificante y los que mueren así van al infierno. Los ordenandos a quienes el Obispo ordenó con fallos esenciales, ejercerán funciones sacerdotales sin ser sacerdotes. Frente a esta actitud, para la que no hay problema en estos casos, hay otra, que lo encuentra, y verdaderamente angustioso. E intenta dar con la puerta abierta que lo resuelva sin comprometer ninguna verdad ya establecida y sin perjudicar a tantas almas y a la misma sociedad eclesial, que tan mal paradas quedan con la actitud primera.

1) *Lo que se compromete con la primera actitud.*—La posición primera parece que no deja en buena postura tres verdades fundamentales de la economía divina. *Primera,* que la voluntad salvadora universal es sincera y a todos hace llegar medios auténticos, reales, verdaderos, de salvación. Medios suficientes, desde luego. Segunda, que quien hace lo que puede con lo que Dios le da, recibe del Señor un don mayor. Por lo que, secundando el don recibido, pero insuficiente para salvarse, recibirá el don suficiente con el que se salvará. Tercera, la existencia de la Iglesia como sociedad sobrenatural dada por Cristo a los hombres para que en ella encuentren medios auténticos y garantizados de santidad y de salud.

Primero, la voluntad salvadora.—Que existe es indudable.. San Pablo habla de ella cuando escribe que Dios quiere «que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la

verdad» (14). No es necesario recordar aquí los intentos de minimización de esta fórmula paulina registrados en la historia de la teología. La teología católica, sin embargo, frente a la jansenista, ve en las palabras del Apóstol la afirmación de una voluntad sincera, de beneplácito, formal. El querer salvador no es sólo una metáfora. Es un acto positivo de la voluntad divina, referido universalmente a todos, y particularmente a cada uno de los hombres.

Pero es aún más; no se trata sólo de un acto inmanente y formal de la voluntad de Dios. Se trata, además, de una voluntad virtualmente transitiva o actuosa, pues de hecho pasa a las obras. No sólo quiere, sino que hace. El propio San Pablo lo dice a continuación: «Porque uno es Dios, uno es también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos» (15). Porque quiso salvar a todos, a todos redimió; y porque quiso salvar a cada uno, redimió a cada uno.

Vamos a precisar el alcance que tiene la palabra *redención*. Redimir no es sólo dar el precio que nos redimirá, o merecer la gracia con la que seremos libres. Podría haber donación del precio redentor y merecimiento de la gracia libertadora y no haber aplicación del uno ni de la otra; con lo que hombre quedaría sin liberar, en su realidad viva y concreta. Queremos decir con esto que la redención tiene dos fases: la llamada objetiva o *in actu primo*, que es la redención hecha; y su aplicación, que se llama redención aplicada o *in actu secundo*. Cristo hace las dos; hizo la primera El solo; para la segunda pide nuestra colaboración. Esto quiere decir que además de redimirnos nos da a todos y a cada uno lo que necesitamos para aprovechar personalmente el beneficio redentor.

De ahí que, de hecho, en virtud de la voluntad salvadora universal cuyo contenido estamos desentrañando, conceda Dios a todos los medios o las gracias suficientes con las que se puedan salvar. La voluntad salvadora es antecedente; y de la antecedente vienen las gracias auténticamente suficientes, que son dones divinos reales, positivos, activos; aunque impedibles y frustra-

(14) II *a Timot.* 2, 4.
(15) II *a Timot.* 2, 4, 5.

bles en su curso por quien los recibe, cuando no los secunda o no los aprovecha.

Estos medios o estas gracias llegan a todos. También a los niños que no se pueden bautizar porque mueren antes de nacer, o porque mueren después de nacidos sin oportunidad de acercarlos a las aguas bautismales. San Pablo no hace excepción de ellas cuando escribe la fórmula que comentamos. Tampoco hizo excepción Cristo cuando llegó el momento de redimir. Ni la hacen los teólogos, quienes andan acordes en asegurar que los niños están incluídos en la voluntad de que hablamos, y que se cuentan entre los beneficiarios de las gracias suficientes.

También llegan los medios salvadores a los atritos, que han recibido de Dios una gracia capaz solamente de situarlos en acto de atrición y la han aprovechado. Esta, sin embargo, no basta para justificarlos; por eso les prepara además el sacramento. Pero no se les da válido en el caso que examinamos.

Ahora bien, ¿queda en buena situación la verdad paulina en los casos referidos? ¿Se puede decir con sinceridad que Dios ha dado a los niños medios suficientes para salvarse, cuando no hay salvación sin el bautismo, que les ha sido imposible recibir? ¿Se puede afirmar también que ha dado medios suficientes a los atritos, cuando sin culpa por su parte, pues estaban bien preparados y habían secundado bien el don de Dios que les movió a la atrición, se les administra el sacramento nulo? ¿Es, por lo tanto, auténtica en estos casos la voluntad salvadora? ¿Es voluntad de beneplácito, formal y actuosa, o es una veleidad, un querer, pero no hacer? ¿No es cierto que queda en postura incómoda la consoladora verdad tan paladinamente enseñada por el Apóstol.

Segundo, la verdad de que quien hace lo que puede con la gracia que Dios le da recibe un don mayor.—Queda excluída aquí la versión pelagiana del principio «facienti quod in se est Deus non denegat gratiam». El hombre no merece la gracia sobrenatural con sus actos naturalmente buenos. Pero sí recibe una gracia ulterior cuando ha hecho lo que ha podido con la que tenía. ¿La recibirá merecida? ¿La recibirá porque el aprovechamiento de la anterior le ha dispuesto para la otra? No interesan aquí las cuestiones de escuela. El problema que examinamos tiene por sí demasiado interés para que se mezclen en él

sin necesidad cuestiones marginales. Lo cierto es que Dios dispuso dar gracia mayor a quien le fué fiel en la menor. Y Dios cumple lo que dispone.

Repetimos que no interesan aquí las muchas explicaciones que los teólogos dan al principio enunciado. Por diversos caminos y a través de muchas distinciones y de muchas divisiones nos llevarán todas a afirmar el hecho de que quien hace lo que puede con el don recibido recibirá un don mayor. O para expresarlo con palabras evangélicos: «Muy bien, siervo bueno y fiel; has sido fiel en lo poco y te constituiré sobre lo mucho. Entra en el gozo de tu Señor» (16). Interesará mucho a un teórico saber si esto sucede porque lo menos anterior y lo más subsiguiente están ligados por un pacto establecido entre el Padre y Cristo; o porque lo primero es una preparación que postula imperiosamente lo segundo; o porque lo que precede es mérito que funda un derecho a lo que sigue. Pero repetimos que al presente no interesan estos aspectos marginales. Sí interesa el hecho de que quien hace lo que puede con lo que tiene, o quien no obstaculiza por su parte la marcha de la gracia recibida, recibe gracia mayor.

El niño todavía no nacido y el nacido que no ha llegado al uso de razón poseen gracias suficientes, concedidas por la voluntad divina salvadora universal de la que ya hemos hablado. Con estas gracias hacen lo que pueden, que es no hacer nada, ya que su naturaleza, todavía sin desarrollar, les impide realizar ningún acto humano. Hacen lo que pueden, que es no poner obstáculo. Tampoco interesa aquí, sería otra cuestión marginal, determinar qué gracias son las que reciben los niños en cuestón, si internas o externas; cuáles son aquéllas, si las hay, y cuáles son éstas. No nos entretengamos en esto y fijémonos en el hecho cierto de que reciben gracias suficientes y de que por lo que de ellos depende no obstaculizan su curso. Sin embargo Dios les niega la ulterior mandándoles la muerte antes de alcanzar el bautismo, que era el medio necesario para obtener la gracia mayor a la que no opusieron ningún impedimento. La verdad que comentamos parece que no queda bien parada en este caso.

El catecúmeno y el penitente atritos puede ser que hayan hecho cuanto han podido con la gracia recibida. Dios quizá les concediera sólo la gracia preparatoria de que habla el decreto

(16) Mt. 25, 21.

tridentino en el capítulo de la preparación para la justificación: fe y esperanza informes; actos de fe, de esperanza, de penitencia, de amor inicial del Señor (17). La han utilizado y se presentan a recibir el bautismo o la penitencia con el bagaje bueno y suficiente de la atrición. Pero un ministro malo, o cansado, o distraído les administra el sacramento sin intención. El catecúmeno y el penitente creen estar justificados y no lo están. Pueden morir sin advertir nunca el fallo de que fueron víctimas. Y resulta que por que no recibieron los sacramentos de necesidad, ni, por lo tanto, la gracia que les justificaría, no se salvan, a pesar de haber hecho lo que podían con la gracia que poseyeron.

En virtud del principio que examinamos deberían haber obtenido la gracia mayor que esperaban, ya que hicieron cuanto pudieron con la menor que ya tenían. Y sin embargo, no se salvan, sin culpa ninguna por su parte.

Tercero, la Iglesia, como sociedad sobrenatural que garantiza los medios de salvación.—Que la Iglesia sea una sociedad destinada a la utilidad de los redimidos, no hay quien lo dude. Cristo la instituyó para que nos comunicara el tesoro redentor. El hombre, interesado en su propia salvación, necesita saber qué Iglesia es la auténtica; de lo contrario, el medio que Dios instituyó para él no le serviría para nada.

Que la Iglesia no desaparecerá, lo dice el Señor muchas veces en el Evangelio (18). La indefectibilidad no es de cualquier iglesia, ni de la iglesia en general; es de esta Iglesia universal y concreta a la vez, de la fundada por Cristo sobre Pedro, de la que tiene por cabeza visible al sucesor del príncipe de los Apóstoles. Esta es la indefectible. De la que se asienta sobre la roca de Pedro es de la que dijo Cristo que contra ella no prevalecerán las puertas del infierno (19). La garantía divina de la permanencia de la Iglesia es la asistencia del Espíritu Santo. La garantía, que pudiéramos llamar social, de su autenticidad es la sucesión apostólica.

Esta Iglesia, sociedad fundada por Cristo sobre la base apos-

(17) Denz, 798.
(18) Mt. 28, 20.
(19) Mt. 16, 18.

tólica (20), está dotada de los tres poderes de orden, régimen y magisterio. El primero es la base de los otros. Sin el poder de orden, que se confiere en el sacramento del mismo nombre, no habría Obispos ni habría Papa. No habría sucesión apostólica, ni existiría hoy tampoco la roca de Pedro.

Es cierto que siempre habrá sucesión apostólica, y que la indefectibilidad no sufrirá merma. Pero la Iglesia *fué instituída para nosotros*; para que nos garantizara la autenticidad de lo divino que se nos da. Y aquí aparece el fallo en orden al problema que nos ocupa. Hemos dicho que la base de los poderes auténticos está en el de orden. Y éste se comunica por la ordenación sacerdotal. De ordinario se confiere bien. Pero el cristianismo ha vivido ya veinte siglos, entre los que ha habido siglos de esplendor y siglos de extrema decadencia. Recordemos, por ejemplo, los tiempos en que un Concilio de Letrán corregía el abuso de ordenar a quienes no sabían leer. El retraso en la ciencia corrió parejas con el retraso en la virtud.

¿Fueron siempre válidas las ordenaciones? ¿No ha habido Obispos indignos, Obispos cansados, Obispos distraídos? ¿No habrán faltado la intención, la materia debida o la debida forma en algunas ordenaciones por alguno de los tres motivos indicados? Y el sacerdote o los sacerdotes ordenados en estas condiciones, que no eran por lo tanto sacerdotes, llegaron a Obispos y volvieron a ordenar sin tener poder ninguno... La Iglesia seguirá siendo indefectible, porque, por muchos fallos que haya, siempre habrá muchísimos más aciertos; por pocas o bastantes ordenaciones inválidas que se registren, siempre habrá un número infinitamente mayor de ordenaciones válidas. Pero no se trata de esto sólo. Se trata, además, de lo que la Iglesia es para los hombres y para cada hombre, porque es la que nos garantiza la autenticidad de lo divino que se nos da. Y ante los hechos expuestos, ¿qué certeza puede tener un cristiano cualquiera de que el sacerdote que le absuelve es sacerdote verdadero? ¿No sería inválida su ordenación por fallo sustancial registrado en la administración del Obispo que le ordenó, o de alguno de los que le precedieron, y que ha ido contaminando de invalidez a verdaderas generaciones sacerdotales?

(20) *Efes.* 2, 20.

Como se ve, la actitud que hemos llamado de inhibición, de *statu quo* o de negación de problema en este asunto, que es la que tienen quienes aseguran que no hay gracia regeneradora posible en los niños, ni justificación en los atritos, ni sacerdocio en los que se ordenaron en las condiciones expuestas, es una actitud con serios fallos teológicos. Cada una de las tres verdades de que hemos hablado da motivo suficiente para tener graves reservas ante esta actitud. A los tres interrogantes que deja en suspenso, y que ya quedan expuestos, hay que añadir que tampoco parece una actitud caritativa ni cristiana. La suerte de tantas personas, privadas sin su culpa de lo que necesitan para salvarse, no se puede tomar a la ligera; y es para preocupar muy hondamente.

2) *Segunda actitud ante el problema.*—Todo esto es grave. Por eso no ha dejado nunca de ser una gran preocupación para la teología, a pesar de lo que se pueda suponer por la actitud ya expuesta. Esta preocupación se ha manifestado y se manifiesta en la actitud que hemos llamado de puerta abierta, con un denominador común en cuantos la adoptan, que es el interpretar con flexibilidad los términos *sacramento* y *necesidad*. Ha tenido expresiones diversas, algunas claramente inaceptables porque no se limitan a dar flexibilidad a esos términos, sino que prescinden de ellos. Y no se puede prescindir.

El punto de partida de quienes toman esta actitud de puerta abierta es el hecho de que los sacramentos son necesarios con necesidad de medio *ex praecepto*, necesidad dependiente de la libre voluntad de Dios, y no de la naturaleza misma de las cosas. ¿Tiene Dios, en virtud de la libertad que pudo reservarse, medios de salud para estos casos, al margen de los sacramentos recibidos *in re* o *in voto*? Y si los tiene, ¿son medios totalmente al margen de la economía sacramentaria o están de algún modo encuadrados en ella? Vamos a recordar algunos intentos de solución registrados en la historia de la teología. No son soluciones a la totalidad del problema, sino a partes determinadas de él.

Los niños que mueren sin bautizar han sido el objeto de mayor preocupación. Para los niños que reciben el bautismo nulo por falta de intención en el ministro puede haber *suplencias di-*

vinas; así decían algunos grandes teólogos del siglo XIII (21). Pero el problema no es sólo de los niños bautizados sin intención, cosa menos común, sino de todos los que mueren sin poderse bautizar, que es cosa más común. También algunos teólogos de la edad media dijeron que Dios había provisto a su salvación con medios distintos a los que puso en manos de la Iglesia (22) Se trata, pues, de soluciones al margen de la providencia sacramentaria. Modernamente se han multiplicado los intentos:

Unos los salvan apelando a la intervención de los padres, por cuyas oraciones, o por cuyo deseo de bautizar a los hijos da Dios a éstos la gracia regeneradora (23). Para otros, la salvación está ligada a lo que hacen los propios niños, a quienes, aunque no puedan hacer nada para bautizarse, pueden hacer otras cosas, en las que cabe que el Señor encerrara la virtud regeneradora. Sería, por ejemplo, un acto de caridad perfecta, que realizarín en el último instante de su vida, capacitándolos Dios para hacerlo en ese momento crítico (24). Podría ser también el propio acto de morir, dotado por el Señor de un valor expiatorio (25). Por último, hay quien los salva sin apelar a nada de lo que hacen los padres ni los niños, sino a la solidaridad que, como redimidos, tienen con Cristo; solidaridad que les justifica, cuando no les puede venir la justificación por la vía sacramentaria (26).

Estas soluciones no han sido dictadas por un afán de novedad teológica, ni para debilitar la verdad dogmática de la necesidad del bautismo, verdad que, sin embargo, queda de hecho muy mal parada en algunas de ellas. Las dictó, a nuestro parecer, el deseo de ver cómo es una realidad en los niños la afirmación de que Dios ha puesto a su disposición medios auténticamente suficientes de salvación; el deseo de ver cómo es un hecho que la redención llega a todos y es suficiente para todos;

(21) Cf. San Buenaventura: *In IV Sent.* dist. 6, p. 2, a. 2, q. 1; Alejandro de Ales: *Sum. Theol.* IV, q. 8, m. 3, a. 1.
(22) Durando: *In IV Sent.* dist. 6, q. 1; Gerson: *Sermo de Nativit. Virg.*; Biel: *In IV Sent.* dist. 4, q. 2, dub. 2.
(23) Cf. Cayetano: *In Sum. Theol.* III, q. 68, a. 2.
(24) H. Klee: *Katholische Dogmatik,* III, 158.
(25) H. Schell: *Katolische Dogmatik,* III, 479 ss.
(26) E. Boudes: *Reflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ,* Nouvelle Revue Theologique, 1949, 589-605.

el deseo, por último, de ver cómo la voluntad salvadora universal de Dios es una frase llena de contenido.

Creemos sinceramente que, tal como se presentan, algunas de ellas son del todo inaceptables, a pesar de ser tan laudables los motivos a cuyo dictado surgieron. El fallo mayor que tienen está en la desconexión personal entre el niño y el sacramento que no ha podido recibir. La necesidad del bautismo es un dogma. Y se debe salvar, como se deben salvar también las otras verdades que acabamos de recordar. Conectándolas con este sacramento quizá alguna de las soluciones indicadas fuera viable. Lo bien cierto es que, aunque inaceptables, hay en ellas material útil. Y será preciso utilizarlo.

También llegó la actitud de puerta abierta, al caso de quienes reciben un sacramento de necesidad debidamente dispuestos y se encuentran con un ministro que se lo administra sin intención. ¿Es nulo el sacramento? Algunos autores de la edad media decían que si el defraudado de este modo es niño, «piadosamente se puede suponer que suplirá el Sumo Sacerdote» (27). Si los defraudados son personas adultas, no reciben sacramento ninguno, pero suplen la deficiencia ellos mismos con el voto que tienen del sacramento que ha resultado fallido.

Con vistas a que la recepción de los sacramentos se anule lo menos posible, sobre todo cuando se trata de los de necesidad, ha habido entre los teólogos una competición que no dudamos en calificar de ejemplar en su fondo, dada la finalidad que la inspiraba, aunque no todo cuanto apareció en su desarrollo fuera bueno. Nos referimos a la disputa sobre qué intención se requiere para que un sacramento sea válido. No hay sacramento válido sin intención en el ministro. Pero ¿qué intención se requiere?

Si no fuera porque tercia la necesidad que estamos comentando, no habría inconveniente en exigir la más perfecta. Sería lo más propio para una cosa tan digna como los sacramentos. Y caso de no ponerse tal intención, no se crearían situaciones irremediables, porque se trataría de cosas no necesarias. Pero ante el hecho ineludible de su necesidad, algunos teólogos insignes optaron por relajar o facilitar la intención, y dijeron que los sacramentos son válidos aunque no sea interna. Basta realizar el rito externo seriamente, y no por juego.

(27) Cf. ALEJANDRO DE ALES: *Sum. Theol.* IV, q. 8, mem. 3, a. 1.

También esta solución tiene sus puntos flacos, y quizá no sea el menor el de asegurar que en tales condiciones *se hace sacramento*. El sacramento es necesario, sin duda; pero más que por él, por lo que da, por sus efectos. Y éstos pueden obtenerse con el sacramento real y con el sacramento deseado. Quizá si en vez de asegurar que *se hace sacramento* con una intención tan dudosa del ministro, se hubiera apelado al voto auténtico del suscipiente que recibe la administración nula bien dispuesto y se hubiera ligado este deseo al efecto del sacramento *que no se hace* sino que se frustra, hubieran encontrado los teólogos de referencia el medio de dar con los efectos sacramentales que llamamos necesarios, y no hubieran tenido necesidad de decir que es auténtico un rito sacramental que no lo es.

En general, bastantes manifestaciones de la actitud de puerta abierta que estamos exponiendo tropiezan con la verdad, firmemente establecida, de que los sacramentos de que hablamos son, por voluntad del Señor, necesarios de toda necesidad. Sin bautismo no hay salvación (27); para el bautizado que cometió pecados graves tampoco la hay sin la penitencia (29). De una manera u otra hay que conectar con *lo sacramental* los casos en cuestión, el de los niños, el de los atritos y el de los ordenados. Muchas de las soluciones que se dan al caso de los niños no tienen conexión con el sacramento del bautismo; con esta conexión posiblemente hubieran sido más viables, porque creemos que hay en ellas datos buenos. Que debemos aprovechar, por lo tanto.

V. APELACION A LA «ASISTENCIA DEL ESPIRITU SANTO».—En realidad la solución está en la asistencia del Espíritu Santo. El recurso, pues, a esta asistencia no sólo es legítimo, sino que es obligado. En la Iglesia no sucede nada que suponga rectificación de verdades establecidas. Y verdades establecidas son las que hasta aquí hemos venido recordando. Las tres que parecían quedar en mala posición ante la actitud que llamábamos de inhibición: voluntad salvadora universal; donación de gracia ulterior a quien no pone obstáculo al curso de la que ya posee; Iglesia, como garantía cierta de la administración de lo divino a los hombres. Y la que parece también que-

(28) DENZ, 861.
(29) DENZ, 916.

dar mal parada ante la actitud de puerta abierta: necesidad de medio de los tres sacramentos llamados a capítulo.

Como la asistencia del Espíritu Santo es un hecho real, no puede darse ninguna coyuntura por la que resulte fallar alguna de estas cuatro verdades fundamentales. Por eso no se aceptan los casos *tal como se describen:* ni el del sacerdote que cree ser sacerdote y no lo es; ni el del atrito que cree estar en gracia y no lo está; ni el del niño que necesita medio de salvación y no lo tiene. No se dan tal como acabamos de describirlos porque media la acción asistencial del Espíritu divino.

Respecto a los niños que eran bautizados sin intención del ministro, decía Alejandro de Alés que «el Señor suple» (30), sin más determinaciones. Los teólogos han buscado una serie considerable de suplencias, de las que hemos dejado constancia más arriba. Hay mucho de bueno entre lo que tienen de inadmisible. La suplencia del Señor, de que habla Aleandro de Alés, y las muchas opiniones ya expuestas para resolver el caso, serían fruto de la asistencia del Espíritu.

Respecto al atrito también solemos decir que Dios hará que no se encuentre en las circunstancias en que lo hemos presentado. O le dará gracia de contrición, o acudirá con otros medios. Y lo mismo sucederá con el ordenado.

De esto se trata, de los medios. Es incuestionable que la asistencia divina se da, y que por ella precisamente no se presentan casos tan pavorosos para las almas. Este *no presentarse los casos* tiene dos traducciones: que el Espíritu hace que no haya niño al que no llegue el bautismo, que no haya atrito al que no llegue la absolución y que no haya ordenando al que no se ordene válidamente; o que, aunque no llegue el bautismo, ni se absuelva válidamente, ni se ordene en las debidas condiciones, el Espíritu hace que el resultado sea como si todo esto sucediera bien; como si hubiera habido bautismo, absolución y ordenación.

Es evidente que la asistencia no siempre es del primer tipo. Si alguna hay de ese tipo, será excepción. Que los hechos de imposibilidad de bautismo para los niños, de absolución nula y de ordenación nula se dan es indudable. La asistencia será, pues, del segundo tipo. El Espíritu hará que no se frustren los

(30) Cf. nota 27.

efectos sacramentales, aunque se frustre el sacramento. O que llegue el efecto al que concurren muchas causas, aunque falle una de ellas. El efecto sacramental es resultado de tres causas eficientes y una ministerial. Las eficientes son Dios, como causa principal; la humanidad asumida, como instrumento unido; y el sacramento, como instrumento separado (31). La ministerial es el hombre (32). Lo normal es que el efecto llegue a través de las cuatro; pero en casos de emergencia podría Dios prescindir de todas y hacer que llegue con su sola intervención, o ponerse en actividad solamente El y la humanidad asumida, entre cuyos poderes sacramentales se cuenta precisamente el de producir el efecto de los sacramentos sin su utilización (33).

Aún debe detallarse más esto. Acabamos de hablar de una comunicación del efecto sacramental a pesar de la deficiencia del sacramento; esta comunicación pueden darla Dios y Cristo hombre. Dios, porque para El no hay límite ninguno; Cristo hombre, porque goza para ello del poder que la teología llama de excelencia, según puede verse en la referencia de la última nota marginal. Uno y otro pueden hacerla sin tener en cuenta los sacramentos ni la economía sacramentaria; o teniendo en cuenta esta economía, a pesar de la nulidad de los sacramentos en los casos de referencia. Muchas de las soluciones que se dan al caso de los niños no la tienen en cuenta, y no creemos que sea este el camino legítimo, porque saldrá al paso siempre la perentoriedad de esta economía, propuesta por Cristo de una manera ineludible.

Intentaremos, pues, dar relieve a dos elementos sacramentales que pueden ser útiles en el caso, y quizá puedan ayudarnos a resolver el asunto por una vía auténticamente sacramental, a pesar de la inexistencia, por nulidad o por no administración, de los sacramentos de que venimos hablando.

VI. POSIBLES ELEMENTOS DE SOLUCION.—Como ya hemos dicho repetidas veces, el intento de solución que se va a proponer aprovecha algunos elementos de las soluciones que se recordaron más arriba. Pero los trae al área sacramental;

(31) *Sum. Teol.* III, q. 62, a. 5.
(32) *Sum. Teol.* III, q. 64, a. 1.
(33) *Sum. Teol.* III, q. 64, a. 3.

con lo que desaparece el peligro de atentar contra la necesidad del bautismo, de la penitencia y del orden.

Existen, en efecto, dos realidades sacramentales que pueden sernos utilísimas. Bastará que las proyectemos sobre la administración nula de los tres sacramentos necesarios. Quizá los hagan valer algo, aunque sean nulos. No queremos decir que los hagan válidos, sino que hagan valer algo lo que se administró inválidamente (caso del atrito y del ordenado), o lo que se hubiera administrado caso de haber posibilidad (caso de los niños). De estos dos elementos hablan todos los libros de teología, desde la Suma hasta los manuales y los resúmenes que se hacen para estudiantes. Lo que vamos a utilizar, pues, no es una cosa de invención. Nos estamos refiriendo al *voto de los sacramentos* y al *poder de excelencia* que Cristo tiene sobre éstos. Uno u otro, o los dos a la vez, pueden actuar en los casos de administración nula, o de imposibilidad de administración. Aunque fallen los elementos *rito sacramental* y *ministro,* pueden salir al paso a este fallo los elementos *voto del sacramento* y *poder de excelencia.*

Cuando se dice que un sacramento es necesario, ¿se refiere la necesidad al sacramento *in re,* o se salva con su voto o su deseo? Caso de salvarse con el deseo cabe insistir, ¿en qué se cifra éste? ¿Se encarna sólo y exclusivamente en un acto de caridad perfecta? ¿No puede encarnarse en otras cosas también, y entre ellas, en alguna de las que indicaban los opinantes que intentaban resolver el problema de los niños, y que quedan registradas más arriba? ¿No puede el poder de excelencia de Jesucristo ordenarlas al sacramento y convertirlas, por lo tanto, en un voto del mismo? De que puede no duda nadie; pero ¿lo hace? Hay casos en que sí. Estos casos ciertos pueden servir de precedente para juzgar de los problemáticos. Más adelante probaremos todo esto.

Esta solución deja a salvo y sin peligro las tres verdades fundamentales de la economía redentora que peligraban si se adoptaba una actitud poco flexible en el asunto, según se vió en páginas anteriores. Ni la voluntad salvadora, ni el «facienti quod in se est», ni la Iglesia, como garantía segura de la autenticidad de los medios salvadores, sufren nada; tendremos luego ocasión de demostrarlo. También queda a salvo la verdad de que los sacramentos son necesarios, porque los efectos en este caso lle-

garían mediante un voto suyo. Vamos a explicarlo y a probar todo esto.

1) *El voto sacramental.*—El voto juega un paple importantísimo en la teología sacramentaria. Se utiliza en ella muchas veces, y con sentidos distintos. Es un deseo, una tendencia, una intención; y este deseo, esta tendencia o esta intención pueden estar encarnados en muchas cosas. De ahí las diversas clases de votos. Todas ellas tienen lugar en los sacramentos.

Hay uno, que vamos a llamar *personal,* que consiste en el acto ilícito de la voluntad, con el que intentamos una cosa. Es, por ejemplo, el que el catecúmeno tiene del bautismo. Sabe que existe, que es una cosa necesaria para él y lo desea. Este deseo es un *voto personal.* Además puede darse un *voto real,* que ya no es acto de la voluntad; es tendencia de una *res,* de una cosa, por eso lo llamamos *real.* Las cosas tienen también destino, orden o intención de algo; tienen, por lo tanto, voto o deseo. Y estas cosas pueden ser cualesquiera: cosas que hay fuera de nosotros y cosas que hacemos nosotros, pero que tienen un destino infuso al margen de lo que nosotros podamos intentar con ellas.

Las cosas, y nuestros mismos actos, tienen una intención o un orden *natural.* Están de suyo ordenados a un fin; tienen el voto del fin. Por ejemplo, la gracia sanante, en la presente economía, tiene voto o deseo natural de la elevante; la remisión del pecado es hoy inexplicable sin el orden a la gracia que santifica. En una economía en la que cupiera la perfección natural no cabría decir esto, porque la remisión del pecado conduciría a la amistad natural con Dios; no haría falta la gracia que santifica. Pero hoy no se da más que estado de pecado o estado de gracia. Lo que hace desaparecer al primero da la segunda. Y como el bautismo significa la remisión del pecado, lleva encarnado dentro de sí un auténtico voto de la Eucaristía, que significa la vida. Ya tenemos otra aplicación sacramentaria del voto, distinta del personal que tenía el catecúmeno. Este es real; lo tiene el bautizado en orden a la Eucaristía, aunque sea incapaz de hacer ningún acto humano. El voto está implícito en el bautismo que recibió.

Cabe especificar todavía más estas clases de voto. La ordenación de unas cosas a otras puede depender de diversas causas

ordenadoras. Una cosa cualquiera, un acto nuestro también, porque no por ser acto deja de ser cosa o *res*, puede tener un destino impreso por nosotros, y estamos ante un voto personal; puede tener un destino propio, intrínseco, natural, y estamos ante un voto real; y puede tener un destino impreso por agentes que intervienen desde fuera, que podrán ser la Iglesia o Cristo, por ejemplo. La Iglesia también destina lo que nos administra y nos destina a nosotros mismos a algo ulterior. Su administración bautismal y nuestra recepción del bautismo, por ejemplo, las ordena a la comunión sacramental. El propio Santo Tomás utiliza el término *votum* para explicar este hecho (34). También Cristo puede imprimir a una cosa cualquiera, a un rito y a un acto nuestro una intención *suya;* puede ordenar todo esto a lo que El quiera. Y entonces la cosa, el rito o nuestro acto tendrá un voto o un deseo *real* (estará en ello, en la *res*) además del que tengan por habérselo impreso nosotros, que es *personal*.

Es, pues, el voto, el acto formal de la voluntad que llamamos deseo; y son votos también los destinos que la naturaleza de las cosas, Dios y Cristo pueden añadir a lo que nosotros hacemos. Si el destino añadido es un sacramento estaremos ante un voto sacramental real. Caso de recibir el efecto del sacramento así deseado lo habremos recibido por el voto sacramental, o por el sacramento recibido *in voto*. Recibido *in voto*, que acabamos de decir que puede ser personal o hecho por el hombre; pero que puede ser *real* también, o impreso por Dios o por Cristo en lo que el hombre hace. Este detalle es trascendental; puede ser la clave para resolver el caso de los niños. Puede haber un destino real o un *votum reale* del bautismo en algo de ellos, y recibir en este caso el bautismo *in voto*. Sería Dios quien destinaría, por ejemplo, su muerte prematura al bautismo y haría de ella un *votum*, como destina el martirio del recién nacido, que es un auténtico voto *real* (no personal) de este sacramento.

2) *El poder sacramental de excelencia.* — Lo dicho hasta ahora adquiere sentido pleno con lo que vamos a recordar sobre el poder de excelencia que Cristo tiene en los sacramentos. ¿En qué consiste este poder? Santo Tomás lo describe así: «(Potestas excellentiae) consistit in quatuor. Primo quidem in hoc quod

(34) *Sum. Teol.* III, q. 73, a. 3.

meritum es virtus passionis ejus (Christi) operatur in sacramentis... Et quia virtus passionis copulatur nobis per fidem... ideo secundo ad potestatem excellentiae quam Christus habet in sacramentis pertinet quod in ejus nomine sacramenta sanctificentur. Et quia ex ejus institutione sacramenta virtutem obtinent, inde est quod tertio ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse qui dedit virtutem sacramentis, potuit instituere sacramenta. Et quia causa non dependet ab effectu, sed potius e converso, ideo quarto ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod *ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre*» (35).

Conviene que ponderemos bien estas palabras. Entre lo que puede quien posee la potestad de excelencia, y Cristo la tiene, está el poder causar el efecto de los sacramentos sin utilizar el rito sacramental. Por idéntica razón puede causarlo cuando se utiliza el rito sacramental inválidamente. En otros términos: quien tiene poder de excelencia puede ordenar al hombre o algo del hombre a la recepción de la *res sacramenti* (el efecto) *sine sacramento* (sin el signo exterior), como sucede en el caso de los niños; o con el signo exterior nulo, como sucede en el atrito y en el ordenado.

Todo esto tiene otra traducción: dentro del poder de excelencia que Cristo tiene sobre los sacramentos entra el poder causar los efectos sacramentales con un sacramento recibido *in voto;* voto, deseo o tendencia puesto por el mismo Cristo *en algo nuestro,* que no es necesario que sea el rito exterior sacramental, aunque puede ser también el rito que, por lo que del ministro depende, ha resultado nulo.

Son varias las razones que abonan la existencia de este poder de excelencia en Cristo, con sus cuatro clásicas manifestaciones, entre las que está la que acabamos de subrayar. Vamos a enumerar algunas.

En primer lugar su carácter de *sacramento fontal.* Cristo es el resultado de la unión de un elemento invisible, el Verbo, y otro visible, la naturaleza humana. En este ser compuesto de ambos elementos hay una gracia activa destinada a la santificación de los hombres. No es otra cosa un sacramento. De ahí que con razón pudiera escribir Santo Tomás: «(Verbo incarnato) sacra-

(35) *Sum. Teol.* III, q. 64, a. 3.

mentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur; sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum» (36).

Pero la sacramentalidad de Cristo es superior a la de los sacramentos. La hemos llamado fontal, porque toda la virtud santificadora que tienen los siete la reciben de la suya. «Principalis causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum; sacramentum autem, sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur» (37). Aquí aparece otra perspectiva de la sacramentalidad de Cristo. Ya no es el Verbo encarnado, sino la humanidad asumida sola. El Verbo es la causa principal; la humanidad asumida, que es visible y tiene el elemento invisible y santificador de la gracia capital, es el instrumento unido, o el sacramento unido al Verbo. En su pasión está la fuente de la gracia que llega a nosotros mediante los ritos sacramentales o los instrumentos separados.

Tratándose, pues, de un sacramento que tiene razón de origen y principio de los otros, estará sobre ellos y no dependerá de ellos hasta el punto de no poder hacer nada sino por su medio.

En segundo lugar está el carácter de medio que nuestros sacramentos tienen entre Cristo, de quien reciben la virtud que poseen, y nosotros, a quienes la comunican. Pero hay dos clases de medios: unos que adecuan o se ajustan en un todo al principio; son los que pudiéramos llamar exhaustivos. Y otros inadecuados, que no agotan lo que en el principio hay. Y así son los sacramentos; no son medios que adecuen a la virtud de Cristo. En consecuencia, Cristo puede actuar al margen de los mismos.

Y en tercer lugar, no se trata de medios necesarios *ex natura rei*, razón por la que se harían imprescindibles, sino sólo *ex voluntate*. Los ritos sacramentales no son signos naturales, basados en la naturaleza de las cosas. El agua, por ejemplo, no dice orden natural a la gracia que con ella se significa y se da. La teología enseña que todos los sacramentos, también los necesarios, son signos *ad placitum*. Existen porque quiso quien los

(36) *Sum. Teol.* III, q. 60, a. 6.
(37) *Sum. Teol.* q. 62, a. 5.

instituyó. Su voluntad está ligada a ellos sólo en la medida en que quiso ligarse.

Concluyamos, por lo tanto, que Cristo posee el poder de excelencia de que venimos hablando. Y que por eso puede producir un efecto sacramental sin necesidad del signo o rito exterior con el que habitualmente acostumbra a producirlo, o con el rito que el ministro convirtió por su parte en inválido.

3) *El paso de la posibilidad al hecho.*—Hasta ahora hemos visto una mera posibilidad. Bien que Cristo posea el poder sacramental de excelencia, con el que puede producir los efectos sacramentales sin acudir al rito sensible, y contentándose, si quiere, con que haya sólo un deseo, un voto o una intención sacramental puesta por El mismo en algo nuestro, intención que ligará nuestra suerte al efecto o a la gracia que produciría el sacramento si se diera. Pero ¿sucede así de hecho?

Sí sucede. Recordemos que hay votos *personales;* son deseos o actos de la voluntad del hombre en orden a la recepción de algún sacramento. Y votos *reales;* son deseos o intentos puestos por Dios o por Cristo en las cosas, y entre ellas, también en los actos que realizamos. ¿Puso Cristo destinos sacramentales en actos y en cosas de los hombres, con los que, aun sin saberlo ellos, poseen un voto de los sacramentos? Para nosotros es indudable que los puso en casos de emergencia. Y de emergencia son los que venimos examinando, por muy multiplicados que se presenten. Vamos a probar la afirmación con tres hechos:

El primero es el del deseo o voto encerrado en un acto de caridad perfecta o en un acto de perfecta contrición. De este hecho hablamos todos los días con la mayor naturalidad. Un hombre que con la ayuda de Dios guarde la ley natural y vaya secundando las gracias divinas actuales e imperfectas, pero suficientes, llegará a recibir la gracia de la justificación, aunque no sepa nada de sacramentos ni de bautismo. Y diremos que se ha justificado con el bautismo de caridad, al que llamamos también bautismo de deseo. Con ello no queremos decir que el hombre en cuestión haya deseado personalmente bautizarse, pues desconoce en absoluto hasta la existencia del rito bautismal. Es más, no tiene posibilidad de conocerla, porque vive totalmente alejado de terras cristianas. Tampoco queremos decir que la caridad, a la que Dios le condujo por haber correspondido a las gracias sufi-

cientes que le iba dando, esté *de suyo* ordenada al bautismo, pues no tuvo este orden la de Adán y la de los justos del Antiguo Testamento. No hay, pues, voto personal ni voto real natural; el voto que solemos poner en el hombre del ejemplo es un voto *real,* puesto por Dios en su acto de caridad. Dios ordenó este acto de caridad al sacramento del bautismo. Y por eso decimos que quien lo ha hecho tiene voto de este sacramento, y que se ha justificado en virtud de este voto.

Es casi una repetición del mismo caso lo que sucede al bautizado que está en pecado mortal. Se arrepiente de veras, y su arrepentimiento es de contrición. Con él se justifica. Sin embargo, para el pecador bautizado no hay justificación posible sin la penitencia. Posiblemente el hombre de quien hablamos deseó con deseo personal confesarse; pero posiblemente no pensó ni siquiera en ello. Su contrición, no obstante, llevaba implícito un deseo *real* de la penitencia, porque Dios la ordenó a la confesión. Toda contrición de bautizados está ordenada por Dios a este sacramento.

El segundo caso no se refiere a ningún acto *con voto real;* no se trata ni de caridad ni de contrición. Es sencillamente lo que pudiéramos llamar un suceso o un acaecido rodeado de determinadas circunstancias. Por el hecho de estar rodeado de ellas lo ha destinado Dios al bautismo, aunque el interesado no sepa nada de este destino ;y le llamamos bautismo de deseo. Y decimos que se ha justificado por este bautismo. Estamos refiriéndonos al martirio. Con él, y sin el sacramento, queda justificado el mártir. El caso se repite con el pecador ya bautizado que muere mártir; se justifica sin la penitencia, aunque no tenga caridad ni contrición perfectas. No se justifica por la caridad ni por la contrición; si así fuera no justificaría el martirio, justificarían estos actos. Y lo que justifica es precisamente el martirio. Por eso se distingue el bautismo de sangre del bautismo de agua y del bautismo de amor.

La muerte por Cristo es un voto bautismal o penitencial. El mártir no pensará en estos sacramentos; tampoco hace falta que piense. El resultado de su martirio es la justificación. El niño se regenera, si no está bautizado; el bautizado se reahibilita, si estaba en pecado mortal. Cristo destinó u ordenó la muerte sufrida por El a la concesión de la gracia que producen estos dos sacra-

mentos de necesidad. En esta muerte hay, pues, un voto real de los mismos.

El tercer caso no se refiere a la gracia, sino al poder o al carácter, que es otro efecto sacramental. Es un caso que puede servir de precedente al del sacramento del orden, que hemos visto que es uno de los que constituyen problema. Cuando decimos que los sacramentos recibidos *in voto* causan el efecto sacramental solemos referirnos al efecto-gracia, y no al efecto-carácter. Y es que de ordinario suele ser la gracia la que se produce así. El caso más típico es el del bautismo de deseo del catecúmeno; con él recibe la gracia sólo. El carácter lo recibirá cuando se bautice con el bautismo de agua. En realidad el carácter no es necesario para la salvación. Por eso no hace falta incluirlo entre los efectos que se dan por los medios anormales o de emergencia, que tienen razón de ser sólo en casos y cosas necesarias.

Pero hay un caso en el que el carácter es necesario para salvar algo de lo que no se puede prescindir. Es el del sacramento del orden recibido en las condiciones varias veces descritas, que lo anulan por completo. La Iglesia, como garantía firme y auténtica para el cristiano, desaparece. No sabe si quien le administra es o no es sacerdote u Obispo. Esta es la situación. Es, pues, necesario garantizar la validez de las ordenaciones a pesar de los fallos que por malicia o descuido anulan el sacramento. Si son casos apercibidos no hay problema, porque lo normal es la repetición, con la que se subsana el defecto. Estamos en el caso de fallos no apercibidos por descuido, o por ocultarlos la malicia del Obispo responsable. Es necesario salvar el efecto sacramental del carácter o el poder sacerdotal.

Como precedente puede servir lo sucedido a los Apóstoles, quienes recibieron el carácter de la confirmación sin confirmarse. Cristo hizo con su poder de excelencia que les llegara por un medio que no era el sacramento. «Christus, ex potestate excellentiae quam habet in sacramentis, contulit apostolis rem hujus sacramenti, id est, plenitudinem Spiritus Sancti, sine sacramento» (38). Recibieron todo el efecto de la confirmación, la gracia y el carácter; la gracia que les hizo fuertes en la fe, y el carácter que les hizo fuertes en la administración de la pala-

(38) *Sum. Teol.* III, q. 72, a. 2, 1 m.

bra, según explica largamente Santo Tomás a continuación de las palabras citadas.

Esto puede resolver, como precedente conocido, el caso de los ordenados con sacramento inválido, y por lo tanto sin sacramento. El poder de excelencia de Cristo se pondría en ejercicio y haría que los ordenados recibieran el carácter. Los medios utilizados para realizar esta donación podrían ser muchos. Podría ordenar en este caso a la colación del carácter la realización exteriormente perfecta del rito que ha resultado nulo por la falta de intención del ministro. Pudo tomar también, para este caso anormal, la intención que los ordenandos tenían de ser ordenados y darle eficacia, produciendo a través de ella lo que se hubiera producido a través de la que debía haber puesto el Obispo, a la manera cómo produce a través de las suplencias que hemos visto en los dos casos anteriores, lo que hubiera producido a través del bautismo y de la penitencia.

De este modo no cabría fallo en un rito tan necesario como el de la ordenación. Si todo se desarrollaba bien, la ordenación sería válida. Si había fallo esencial advertido, se repetiría. Y si había fallo esencial inadvertido, supliría Cristo poniendo en juego los dos factores de que venimos hablando: el *votum* y el poder de excelencia.

4) *Una confirmación de lo dicho.*—Como confirmación de cuanto venimos diciendo sobre la suficiencia *del voto o deseo infundido por Cristo en algo nuestro,* está el caso del ingreso en la Iglesia. Al principio de este trabajo expusimos este caso como ejemplo, al que se parece mucho el caso sacramental. También es necesario ingresar en ella para salvarse; también ella es necesaria con necesidad de medio. Pero el ingreso se puede realizar con el deseo. En ocasiones se da un deseo *personal* y formal, un acto de la voluntad del candidato; sucede así con los catecúmenos. Pero cuando este deseo no es posible basta el *real,* o el destino que Cristo infunde en algo que el hombre tiene o hace, destino que es el de ingresar en la Iglesia precisamente. Este algo será la correspondencia a las gracias actuales, la buena fe con que se vive en la secta a la que se pertenece, etc. Por todo o por algo de esto da Dios al hombre la gracia que le santifica, de la que es administradora la Iglesia, y no la secta

en que vive. Por esta gracia y por la pertenencia a la Iglesia se salvará.

No son más necesarios que la Iglesia los tres sacramentos que venimos examinando. Por eso también se puede salir al paso a su necesidad con un voto *real*, que pudo poner Cristo en muchas cosas. No interesa grandemente determinar en cuáles. Lo que interesa es el hecho de que se da *algo* con destino sacramental o con un *votum reale* del sacramento. Y que se da porque Cristo así lo determina; tiene el poder de excelencia, que le capacita para hacerlo.

VII.—LO QUE CON ESTOS ELEMENTOS SACRAMENTALES QUEDA A SALVO.—La solución que se acaba de apuntar deja a salvo todas las verdades interesadas en el asunto, aunque ha sido necesario dar flexibilidad a alguna; concretamente a la de la necesidad de los tres *sacramentos*. No se ha negado este necesidad. Es cierto, por ejemplo, que nadie se salva sin el bautismo, como también es cierto que nadie se salva sin la Iglesia. La pertenencia a estas dos instituciones se satisface con el *votum*, que ni siquiera se precisa que sea *personal*. En la teología sacramentaria tiene cabida, como vimos ya, y se aplica en ocasiones, un auténtico *votum reale*. Hemos salvado, pues, la sacramentalidad en los casos de emergencia, recurriendo a los dos factores sacramentales del *votum sacramenti* y de la *potestas sacramentalis excelentiae*. Con lo que la solución queda perfectamente encuadrada dentro de la economía sacramentaria.

Si no volvemos la vista sobre lo dicho veremos que las verdades básicas que a todo trance hay que salvar se mantienen en pie. En efecto:

Se ve claro que Dios a todos da medios suficientes auténticos con los que se pueden salvar. Cristo, por ejemplo, ordena con su poder de excelencia al efecto bautismal de la regeneración la muerte *prematura* de los niños, o alguna otra cosa, pues el detalle ya no interesa. La ordenaría a la manera como ordena a dicho efecto la muerte de los niños que mueren dando testimonio de El. Con el mismo poder ordena a la gracia del sacramento de la penitencia el dolor insuficiente del atrito, que hace lo que puede y es defraudado por el ministro. Por último, también

con este poder destina al efecto-carácter sacerdotal la intención de ordenarse que tiene el candidato defraudado por el Obispo. Y tenemos que el niño, el penitente atrito y el ordenado han dispuesto de medios suficientes, los dos primeros para salvarse, y el tercero para salvar la razón de ser de la Iglesia. Cuales estos medios o estas gracias, repetimos de nuevo que es lo que menos interés tiene. Interesa saber que los hay; o que hay un *votum reale* establecido por el poder de excelencia. Hemos hablado de la muerte prematura del niño, no en cuanto muerte, sino en cuanto destinada por Cristo a la obtención de la gracia regeneradora; de la atrición del penitente, que de suyo no basta para justificar, pero que bastará si la destina Cristo a la obtención de la gracia en un caso de anormalidad; de la intención del ordenando, insuficiente por sí para dar el carácter, pero suficiente en un caso anormal, en virtud del destino impuesto por Cristo en este caso. Quizá no sean éstas *las cosas* en las que encarna el *votum reale* infundido por el poder de excelencia. De todos modos es igual, pues *las cosas* son lo material, y aquí lo que interesa es *lo formal*. Lo formal es ese *poder de excelencia* que puede ejercerse sobre esto o sobre algo que no es esto; y ese *voto* que está en esto o en algo que tampoco es esto.

Ha quedado a salvo, pues, la primera verdad fundamental interesada en este problema, la de la voluntad salvadora de Dios en virtud de la cual pone en manos de todos medios suficientes de salvación. También queda a salvo la segunda, la del «facienti quod in se est», porque a quien ha hecho lo que ha podido con lo que recibió..., insistiendo en lo que hemos citado a guisa de ejemplo, al niño que ha hecho lo que ha podido, que era morir, le ha dado lo que no tenía, que era la gracia de la regeneración, porque esa muerte estaba destinada a esta gracia; y al atrito que ha hecho lo que podía con la gracia de atrición le ha dado lo que no podía, que era la justificaión, porque esa atrición estaba destinada a esta justificación; y al ordenando que ha hecho lo que podía, que era querer ordenarse, le ha dado lo que no podía, que es el carácter, porque aquella intención la ordenó el Señor, en este caso eficazmente a la donación de este carácter.

También se salva la verdad tercera, porque queda así garantizada la autenticidad del sacerdocio; de todo sacerdocio. En consecuencia, sabemos que este sacerdote y este Obispo son verda-

deros, y que lo que nos dan lo dan con un poder sagrado que recibieron en una ordenación válida.

La cuarta verdad interesada es la de que estos sacramentos son necesarios. Algunas de las soluciones apuntadas más arriba al problema de los niños prescindían del bautismo, con lo que su necesidad quedaba en entredicho. Creemos que con lo que acabamos de exponer se salva también esta verdad. Precisamente lo hemos basado en dos realidades sacramentales que nos ofrece la teología: el voto y el poder de excelencia. Conjugando estos dos factores resulta verdad que la gracia en los dos primeros, y el carácter en el tercero, proceden de un voto del bautismo, de la penitencia y del orden.

Quedan en claro, pues, tres soluciones. La primera, según la cual en los casos que constituyen el problema es preciso recibir el sacramento *in re;* y sin él no tienen gracia el niño y el atrito, ni el sacerdocio el ordenado. Esta solución produce impactos graves en las tres verdades fundamentales de la economía redentora. La segunda, según la cual en el caso de los niños se recibe la gracia prescindiendo del bautismo; solución con la que queda mal parada la necesidad de este sacramento. Y la tercera, en la que hemos visto que se salvan las cuatro verdades que es preciso salvar.

Para llegar a la tercera no ha sido necesario acudir a ningún apriorismo. Ha bastado utilizar dos recursos que la teología pone en nuestras manos y recordar, además, que estos dos recursos se utilizan ya en tres casos reconocidos, los tres que hemos expuesto cuando hablábamos del paso de la posibilidad al hecho.

Fr. Emilio Sauras, O. P.

Valencia. Estudio General de la Provincia de Aragón.

La unión de los Institutos Religiosos

Es sin duda un tema de muy actual preocupación, en la vida católica nacional y extranacional, éste de la unión de los diversos Institutos religiosos, que revela no sólo un gran florecimiento de todas las ramas de instituciones religiosas, sino el hondo deseo que se deja sentir de superar la etapa anticuada de partidismos y capillas e iniciar una nueva fase de mayor compenetración y esfuerzo mutuo.

La cuestión tiene sobre todo un alto interés práctico que podría llevarnos al examen o consideración de las mil modalidades concretas de unión o formas de cooperación que pueden idearse entre las distintas actividades de los religiosos, de los medios prácticos de conseguirla, etc.

Pero aquí se nos ha ocurrido, o encomendado, enfocar el tema desde el punto de vista *teórico de la necesidad* y urgencia de esta unión. Diríamos que se trata de una verdadera necesidad moral u obligación de una más estrecha colaboración que se impone a todos los miembros y entidades de vida religiosa. Urgencia moral impuesta por la misma necesidad de los hechos, es decir, por *los fines*, individuales y sobre todo sociales o colectivos que persigue cada organización religiosa y que se encuentran condicionados a las realidades tan complejas de la vida actual.

Porque siempre es verdad que, en cada agrupación social, *los fines comunes* de la misma determinan toda su estructura, señalan sus medios e imponen como necesaria la orientación y ordenación que debe darse a sus actividades.

Así también es muy conveniente, ante todo, probar, para adquirir conciencia de ello, cómo los fines generales de las instituciones religiosas: una mayor eficiencia y frutos mayores en las obras de perfección y apostolado a que deben dedicarse, la ayuda más eficaz al progreso de la Iglesia y a la salvación de las almas, etc., imponen como necesaria una unión más estrecha y cooperación de esfuerzos comunes en las órdenes y entidades religiosas.

Lo haremos desde el doble ángulo de visión de una consideración *sociológica* y otra *teológica*. El examen de ambos aspectos creemos que puede reportar interés.

I. FUNDAMENTACION SOCIOLOGICA

Para ello se ha de valorar, en primer plano, una razón o consideración de orden *sociológico*. Sin duda, no constituye el fundamento propio de la unión sobrenatural y para fines sobrenaturales que ha de reinar entre los religiosos, pero sí hacer ver con claridad la urgencia y necesidad de dicha unión. La sociología religiosa, el dinamismo social de los miembros y grupos sociales en la Iglesia, sigue muy de cerca y en estrecha analogía las leyes de la *dinámica social* que rigen el mundo de lo temporal.

Pues bien, la vida moderna camina, como tantas veces se ha dicho, bajo el signo de *lo social*. La organización social envuelve cada días más al hombre en una complicada red de asociaciones y agrupaciones. El individuo, hoy menos que nunca, no puede permitirse el lujo de vivir aisladamente, desentendiéndose de los demás, sino que le son reclamadas siempre nuevas formas de convivencia y colaboración, de unión de su vivir y de sus actividades con las de los demás. Por todos los lados se le obliga a desarrollar cada vez más sus inclinaciones y aptitudes sociales. Por el nacimiento ya es incorporado como miembro a la propia familia, al municipio, región, al país natal, a la propia nacionalidad. Por el bautismo, que es su nacimiento espiritual, obtiene también su incorporación a la gran familia sobrenatural que es la Iglesia, y se hace hijo de la Iglesia universal a través de los grupos particulares, la parroquia, la diócesis, etc. Sus primeras tareas y actividades para la educación tienen que desenvolverse

en numerosos centros de formación, colegios, escuelas de toda clase.

Sus aficiones, bien tempranas, al deporte y al juego le llevarán a unirse y agruparse con los demás, formando equipos, grupos de camaradería, centros de tertulia, clubs de aficionados. Y los hombres se ven así muy pronto unidos, ligados con los demás en múltiples relaciones de interdependencia y asociación.

Pero sobre todo es el trabajo, las actividades profesionales, los que desarrollan más la necesidad de agruparse, de unir los esfuerzos individuales en una actividad común. Dada la complejidad del mundo moderno, el trabajo ya no puede ejercerse con eficiencia y con éxito, sino como trabajo *diferenciado, especializado,* constituyendo las *profesiones,* sean liberales, técnicas o manuales. Y ya Santo Tomás había definido las profesiones, tanto espirituales como temporales, como la actividad humana socialmente orientada, el trabajo puesto al servicio de los demás.

Los escolásticos, en efecto, llamaban a la profesión un *officium,* una actividad libremente elegida a la que por oficio y deber se entrega cada uno. Pero la misma derivación algo ingenua de la palabra oficio, que el Angélico acepta de San Isidoro, como equivalente a *efficium,* de *efficere,* le hace ver implicada en la semántica de ese término la idea de eficiencia y productividad, de utilidad para con otros, del trabajo profesional.

Las diferencias de estados, afirma Santo Tomás, se hacen teniendo en cuenta su perfección, por ser unos más perfectos que otros. «La misma diversidad de vidas—activa, contemplativa—se establece por las actividades personales del hombre en sí mismo considerado. En cambio, la eficiencia significada en el nombre de *oficio,* implica la acción orientada al servicio de otros. Por eso la diversificación de oficios se hace según las actividades referidas a los demás. El maestro en su docencia desempeña un oficio; lo mismo debe decirse del juez y de cuantos desempeñan funciones análogas» (*Summa,* II-II, q. 183, a. 3 ad 2).

Y añadía el Angélico, como adivinando el porvenir social de los nuevos tiempos, la afirmación expresada en el texto de San Isidoro: *Officiorum plurima genera sunt.* Es incontable el número de las profesiones (a. 3 ad 3). La variedad de profesiones hace referencia inmediata *a la ley de división del trabajo,* fruto de esa diferenciación de las actividades que es la característica

de una gran evolución y estructuración más perfecta de las sociedades. Las actividades laborales racionalizadas, especializadas, constituyen las profesiones.

Y, según la conocida norma: «distinguir para unir», esta diferenciación del trabajo profesional con la consiguiente multiplicación de sociedades de empresa, de producción, de distribución y comercio, de gremios y asociaciones sindicales constituye una exigencia de la vida social y de la organización de la sociedad actual; pero lleva consigo una tendencia más acentuada a la unión, a la formación de *superestructuras* sociales, a medida que se multiplican más las *infraestructuras* o sociedades inferiores del trabajo profesional, de la producción o de la acción social. Es sin duda para conservar aquella ley interna de unidad superior del organismo o todo social que había enunciado Santo Tomás: «Como en el organismo humano, dice, existe una gran variedad de miembros y órganos que ejercen sus funciones propias para atender a las necesidades del todo, y en el interior de una colmena existe una maravillosa ordenación y distribución de los trabajos a los diferentes grupos de dóciles obreros, de igual suerte la sociedad humana no podría bastarse a sí misma sin esa diferenciación en múltiples organizaciones de trabajo que atiendan a las múltiples necesidades de la vida humana, para proveer a las cuales no puede bastarse un solo hombre (*De regim. princ.* l. 1, c. 1; *Contra Gentes*, l. 3, c. 134).

Y así, en efecto, vemos en la realidad cómo se hace manifiesto este fenómeno social de una mayor unificación y colaboración más estrecha de los diferentes grupos sociales a medida que éstos más se diversifican y proliferan. Se trata de un fenómeno que es a la vez ley y necesidad inmanente de la organización de las sociedades. Las empresas son cada vez más numerosas y variadas en cada rama de la producción; pero nunca se han visto tan vastas organizaciones de monopolización que reúnen y acumulan, en el interés de una empresa superior, multitud de filiales y hasta todas las industrias, mercados particulares de un ramo. Mas aún en los niveles superiores de agrupación humana, cultural, religiosa, política, se observan cada día más fuertes y vastos los movimientos de unión, de coordinación más estrecha. Las uniones político-sociales tienden a hacerse supraestatales, a constituirse en internacionales o en movimientos ideológicos

mundiales, a ejemplo del comunismo, o en el orden racial el panislamismo. Los grupos de naciones se mueven también hacia nuevas formas de federación y tratan de adquirir conciencia de esa unión superior, una conciencia europea, o islámica, oriental, etc. En la misma corriente se insertan las tendencias de pensamiento y escuelas filosóficas, que tienden siempre más a hacerse universales. Y las confesiones religiosas disidentes o no cristianas sienten hoy día bien acuciante el deseo de la unión y tratan de suplir la falta de universalidad por la propaganda misional.

* * *

Las Ordenes e Insitutos religiosos no pueden vivir al margen de esta tan especial característica sociológica de los tiempos actuales y encerrarse dentro del particularismo de sus propias reglas y constituciones, de sus habituales modos de vida, de sus actividades particulares. Precisamente porque viven en el mundo de lo temporal y deben acomodarse a la marcha y ritmo de la época.

Justamente porque ellas son partes importantes y órganos vivientes dentro del Cuerpo de la Iglesia Católica, cuya nota y ley fundamental de vida constituyen la unidad y universalidad, deben dar muestras de la máxima abertura y aspiración hacia la catolicidad con tendencia hacia la unión cada vez mayor y superación de estrechos particularismos.

Desde nuestro punto de vista sociológico se va imponiendo como una *necesidad* esa tendencia hacia una unión mayor y organización mutua de los Institutos religiosos. Necesidad que lleva también implicado un deber de conciencia condicionado por las necesidades de los tiempos. Como ha escrito un ilustre Prelado, Mons. Enrique Tarancón, «hoy los hombres aislados o los grupitos pequeños apenas si ejercen ninguna influencia social. En el orden religioso y apostólico, como en el terreno económico-social, la organización se impone como un deber de la vida cristiana. De lo contrario dejaríamos el campo libre a nuestros enemigos, que ladran en la vida pública con la fuerza de sus organizaciones».

La propia *sociología* de las instituciones religiosas muestra que han llegado a una fase de desarrollo y organización en que reclaman para su mayor eficiencia y perfección una unión su-

perior. Porque puede hablarse y hacerse una sociología de las Ordenes religiosas sin irreverencia ni abusos de tecnicismo, de un modo paralelo a como las recientes corrientes sociológicas, sobre todo la llamada «*sociología de profundidad*», analizan y estudian los diversos niveles y estratos sociales: sociología de las clases trabajadoras, de la clase media, de las diversas profesiones, etc. (1).

Santo Tomás fué el primero que trazó un esbozo y el esquema general de esta sociología espiritual de las instituciones religiosas cuando en su parte última de la Secunda Secunda de la Suma, que se ocupa de la Moral aplicada y va dedicada a estudiar los diversos estados particulares y géneros o situaciones concretas de vida de los cristianos, dedica una atención tan preferente al estado religioso y diferencias de religiones dentro de la Iglesia de Cristo.

Al margen de la constitución esencial de la Iglesia, jerárquica y monárquica, la organización más amplia y, por decirlo así, *sociológica* de la Iglesia, la encuentra compuesta de los siguientes elementos principales: División de Carismas o manifestaciones del Espíritu; las diferencias de vida, activa y contemplativa; los oficios, funciones jerárquicas o cargos y servicios colectivos en la Iglesia; por fin, las diferencias de estados de perfección (II-II q, 171 prol.; q. 183, a. 1-3).

Es evidente que el Angélico ha clasificado los Institutos religiosos entre los estados de perfección, como constituyendo el estado de perfección sin más en la Iglesia junto con el Episcopado y después de él (q. 184).

Pero esta asignación no es exclusivista. El Santo Doctor supone más bien y considera a muchos miembros del estado religioso normalmente investidos de oficios, órdenes y otras funciones sagradas en el cuerpo eclesial (q. 184, a. 6, 7).

La idea de *oficios* eclesiásticos es, en efecto, en el rico esquema de la vida de la Iglesia muy vasta. Es coincidente con la noción de profesión espiritual, análoga, en el plano de las actividades sobrenaturales de la Iglesia, a las profesiones temporales en la sociedad civil. A ella aplica directamente la definición suya del *officium* o profesión antes referida, como «la actividad hu-

(1) GEORGES GURVITCH: *La vocación actual de la Sociología*, versión española (México 1953), c. 2, p. 50 ss.

mana socialmente orientada, el trabajo puesto al servicio de la comunidad». El nombre de oficios o profesiones espirituales lo aduce expresamente en sus análisis de la pobreza en el estado religioso, con la intención de demostrar que los religiosos, aun cuando por la pobreza se han desprendido de toda solicitud de los bienes temporales y no se dediquen a trabajos manuales, con su vida y actividades espirituales sirven mucho más al bien de la comunidad y de verdad ejercen una profesión espiritual. «Oportet autem inter homines ad invicem esse amicitiam, secundum quod sibi invicem subserviunt vel in spiritualibus vel im terrenis *officiis*. Est autem tanto maius subvenire alteri in spiritualibus quam in temporalibus quanto spiritualia sunt temporalibus potiora et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum» (*Cont. Gent.* 1, 3, c. 134).

La escala de estos *officia* o profesiones espirituales es muy amplia. Distingue el Aquinate:

a) Los *ordines* ecclesiastici, los oficios jerárquicos, distinguidos y especificados por el orden *cultual* de los oficios y ministerios divinos, y que por lo mismo son de institución divina o apostólica tradición en la Iglesia: obispado, sacerdocio, diaconado, etc.

Dentro de ellos b) los *gradus* se refieren a los oficios de orden jerárquico más elevados y con funciones de gobierno, como los obispos (q. 183, a. 3 ad 3).

c) Otros *cargos o funciones* de orden eclesiástico, a que por oficio y deber, en virtud de comisión oficial, se entregan algunos sacerdotes, como los curatos, canónigos, arcedianos, etc. (q. 184 a. 8).

Añade el Angélico que tales cargos y oficios jerárquicos pueden ser encomendados a los religiosos, y de hecho se les distribuye normalmente, como el sacerdocio y muchas formas de cura de almas. El Angélico ya no examina más este vasto campo de los oficios o profesiones espirituales del Cuerpo Místico, contentándose con observar que el estudio de los oficios jerárquicos u órdenes sagradas comprende el Sacramento del orden, y la organización de los demás oficios y actividades espirituales en la Iglesia es propia de la legislación e instituciones positivas (q. 184 prol.).

Pero da a entender suficientemente que el número de estos oficios, actividades u ocupaciones de orden espiritual a que pueden entregarse los religiosos en orden al bien de las almas es *libre e indefinida* (q. 183, a. 3). Y que ellos han de consistir en obras de cura de almas o ministerios sacerdotales y en todo género de obras de caridad (q. 182, q. 2, 4; q. 183, q. 2, 3; *Contra retrahentes ab ingr. in relig.* c. 7).

* * *

Sociología de las organizaciones religiosas.—Por aquí puede verse la riqueza de los dones espirituales que al Espíritu Santo distribuye en el Cuerpo Místico y pueden estar depositados en los religiosos y el estado religioso, y variedad inmensa de diferentes religiones a que esta misma riqueza puede dar lugar.

a) Por su misma profesión de vida y vinculación estable a un modo de vivir, los religiosos se constituyen en un *estado*. El estado religioso es esencialmente el estado de perfección, el único estado de perfección en la Iglesia fuera del estado jurídico de perfectos formado por los pastores de la misma o los Obispos. Tal es su diferencia y constitución fundamental en la misma, el mayor título y timbre de gloria de la vida religiosa. Ellos lo abrazan para los fines de la propia santificación y, conjuntamente, de la salvación y santificación de los demás.

b) *Por la orientación específica de sus actividades* espirituales o entrega a un género de obras propias, los religiosos pueden diferenciarse en religiones de vida *activa*, vida *contemplativa* o vida *mixta*, con los inmensos beneficios que de cada género de estas obras podrán reportar.

c) Por las actividades exteriores que asumen—funciones públicas, cargos y servicios por el bien de los demás—los religiosos podrán incorporarse a distintos oficios jerárquicos de la Iglesia, a que les da aptitud el principal de todos, el orden sacerdotal que la mayoría de ellos reciben. Fuera de esos cargos o profesiones oficiales que pueden desempeñar, los Institutos religiosos dedican sus miembros, en virtud de sus reglas y fines particulares, a todas las formas posibles de actividades de orden sobrenatural en servicio de las almas. Podríamos llamar, en el cuadro conceptual de Santo Tomás, las *profesiones libres* en la Iglesia de Dios.

Este *profesionalismo libre,* como distinto de los cargos de cura de almas y otras funciones encomendadas por oficio, máxime al sacerdote secular, constituyen las avanzadas, los cuadros y fuerzas más brillantes de la acción apostólica de la Iglesia, de su actividad doctrinal y misionera, de sus empresas más sublimes de caridad.

d) Tampoco puede faltar en los Institutos religiosos la distribución de los dones divinos, que Santo Tomás coloca en primer lugar, o los *carismas.* Si bien no son imprescindibles para la constitución de la Iglesia, no pueden faltar y no han faltado en ningún tiempo de la vida de la Iglesia, ya que son inseparables de la acción del Espíritu Santo que ilumina, fecunda y vivifica la Iglesia y de su plenitud distribuye esas gracias especiales entre sus miembros para dar mayor eficacia al testimonio cristiano.

Por su naturaleza de dones de libre y gratuíta dispensación, el Espíritu Santo puede otorgarlos a cualesquiera miembros de la Iglesia, sacerdotes, religiosos o laicos, no para la santificación individual, sino para utilidad de toda la colectividad, en orden al bien total de la Iglesia. Mas puesto que la presencia del Espíritu Santo en el Cuerpo de la Iglesia sólo se realiza según la gracia santificante, es normal que la acción carismática se desborde de la plenitud de la gracia y santidad y que el divino Espíritu se complazca en llenar con sus carismas las almas más unidas a Dios por caridad (2).

Por eso numerosas formas de operación de los carismas, sea el profetismo o los carismas de orden de la fe, de conocimiento y doctrina, sean los carismas de orden cultual, sean los de orden corporativo o «gracias de asistencia y de gobierno» de que habla San Pablo (I Cor. 12, 28), pueden ser abundantes en muchos miembros privilegiados y fervientes de los Institutos religiosos, los cuales darán eficacia de renovación espiritual a sus tareas apostólicas y a sus mismas funciones ministeriales. Lo fueron sin duda y bien abundantes en la fundación de los mismos, puesto que todas las iniciativas, instituciones de nuevas obras y movimientos que respondan a necesidades de la Iglesia

(2) Puede verse un estudio muy notable de los *carismas,* según la Escritura y la teología, del P. J. V.-M. POLLET, O. P. en *Initiation théologique,* t. III (París 1952), c. 17, p. 1081-1146.

en cada época, bien pueden atribuirse a la operación carismática del divino Espíritu, que las suscitaba por sus santos Fundadores. Aunque después estas iniciativas que se han probado como fecundas y felices, bien pueden con el tiempo ser normalizadas, socializadas, y recibir con sus estatutos el carácter de obras ordinarias.

* * *

Participando de toda esta maravillosa variedad de dones y elementos que constituyen la estructura y la vida de la Iglesia, las Ordenes religiosas, miembros privilegiados del Cuerpo Místico, están llamados a multiplicarse y ramificarse en una gran riqueza de familia e instituciones. Es ésta como una exigencia interna de la vitalidad de la Iglesia, de la fecundidad inagotable del Espíritu Santo en la irradiación por el mundo de su operación carismática.

El esquema sociológico-eclesial de Santo Tomás prevé un número muy alto, indefinido, de estas organizaciones de vida religiosa en la Iglesia. Afirma que «siendo la diversidad de actos humanos materialmente infinita, los oficios, funciones o actividades profesionales de orden sobrenatural—que han de ser ejercidos en su mayoría por dichos Institutos religiosos—deberían tener esa misma infinitud ; pero que adquieren limitación, porque se distinguen por las diversas especies de operaciones, y éstas no son infinitas (II-II q. 183, a. 3 ad 1).

Todavía puede alcanzar un número incalculable dichas especies particulares de actividad, determinadas por los fines concretos y necesidades de la Iglesia. Añade, en efecto, el Angélico que «la diferencia de religiones» puede derivarse, bien de los fines particulares específicos a que han sido destinadas, que son las distintas obras de caridad y de perfección, bien por los diversos modos como pueden ordenarse el ejercicio de los medios comunes de perfección (q. 188, a. 1).

Estas obras exteriores de perfección podrán ser innumerables. Comprenden las actividades todas de vida activa y las de contemplativas ; las obras de caridad corporales y las espirituales, las más altas de las cuales son la predicación y el ministerio de las almas. Las mismas órdenes militares, dedicadas a un ejercicio tan humano como la milicia, tenían su propio puesto en el campo de las actividades profesionales para el bien de la religión y

defensa de la Iglesia, o para la liberación de los mismos cautivos y oprimidos por el yugo de extraña dominación (q. 188, a. 3).

Una tal religión destinada a la cruzada no se comprendería hoy. Pero en cambio, dentro de ese mismo espíritu, pudieran fundarse nuevas instituciones religiosas que se ocuparan de otros negocios humanos con fines de caridad o para el servicio de los demás. La religión destinada a las obras de misericordia (Jac. 1, 27) no debe temer entrar en el mundo; mas no en el espíritu del mundo, sino en el cuerpo sólo y «usando del mundo como si no se usara» (Cor. 7, 31). Así, ha existido religiones de constructores de puentes (hermanos pontífices) y se ha visto fundar religiones que agrupan sólo obreros y para la atención de obreros. El P. Kolbe, franciscano, pudo montar una empresa de imprenta y editorial con obreros dados del todo a Dios que no admitían salarios; similares organizaciones religiosas estamos viendo ya nacer en nuestro país. Las religiones pueden ser tan diferentes cuantos haya servicios diferentes y legítimos del prójimo. Pero el mejor servicio es sin duda el que consiste en llevar al prójimo la palabra de Dios y los sacramentos de la fe, dice Santo Tomás (q. 188, a. 4), pues tal es el más alto y directo testimonio cristiano.

En cuanto a las religiones puramente contemplativas, su diversidad y proliferación se justifica por el segundo principio de distinción que señala Santo Tomás, y es la diferencia de medios puestos en obra para la guarda de los votos y la práctica del culto (q. 188, a. 1): Liturgias, estudio, trabajo manual, medios de mortificación, ejercicios ascéticos, etc.

El panorama de Ordenes, Congregaciones, Institutos religiosos será, por lo tanto, de una variedad y riqueza inmensas. Santo Tomás, que había trazado este tan amplio esquema sociológico-eclesial, no pudo prever que su cuadro de posibilidades iba a ser llenado, y con creces, en los tiempos actuales. Y la Iglesia no parece que se encuentra en actividad de coartar, sino de dejar abiertos los amplios cauces de este *profesionalismo* libre de orden espiritual según el principio sociológico de la libre competencia, y dejar a la acción carismática del Espíritu Santo la iniciativa de suscitar siempre obras nuevas de religión, a medida que aumentan las necesidades del Cuerpo Místico. Son ya más de 120 los Institutos religiosos de varones ya aprobados; en cuanto

a las Congregaciones femeninas su número es aún mucho mayor y con mucha mayor abundancia de personal (3).

II.—FUNDAMENTACION TEOLOGICA

Este cuadro sociológico, de tanta variedad y exuberancia ya esbozado, está reclamando por ley inmanente de su interna vitalidad un aspecto complementario, al que se refiere nuestro tema: es el de la *mutua y estrecha unión* de todas esas corporaciones religiosas.

Lo exige la misma ley sociológica que hemos ampliamente descrito para las sociedades humanas, en perfecta analogía aplicable a la sociología eclesial. Cuanto más compleja se hace la organización de las sociedades, cuanto más se dividen y multiplican los grupos sociales, tanto mayor es la exigencia de una unidad superior; mayor es la tendencia a la formación de *superestructuras sociales* que aúnen y como centralicen las fuerzas dispersas de esas agrupaciones inferiores. De lo contrario, el desorden, la confusión y hasta la anarquía se apoderan de esa sociedad.

Tal parece ser también la tendencia en las sociedades políticas. La mayor organización y complejidad de su organización pide una unión más fuerte, impuesta por la autoridad. La organización política de los Estados parece tender a ser cada vez más autoritaria, centralizada y casi dictatorial a medida que crece la complejidad de servicios y organización social en ellos.

Un autor de la reciente «sociología de profundidad», ya citada, analizando en corte vertical las sociedades divide los grupos sociales en *masa, comunidad y comunión.*

---

(3) Un cuadro histórico de las Ordenes y Congregaciones religiosas de varones, en la Iglesia oriental y occidental, está trazado en la citada obra *Initiation théologique,* III, p. 1204-1219.

No estará de más recordar la confidencia hecha en el reciente Congreso de Perfección y Apostolado por el Secretario actual de la Sagrada Congregación de Religiosos, Rvdmo. A. Larraona, quien, respondiendo a la objeción, tan frecuente, de por qué la Iglesia aprueba siempre nuevos e incontables Institutos religiosos, señaló, entre otras razones, esta suprema: «Pues porque no podemos con el Espíritu Santo». Por lo que todos los intentos para detener el movimiento de nuevas fundaciones han fallado, contaba, en la historia de la Iglesia. Alusión clara a esta superestructura *carismática* de la Iglesia, cuya *abundancia* de dones se manifiesta tan especialmente en los Fundadores de Institutos y movimientos religiosos.

La primera representaría la simple yuxtaposición externa de las multitudes, formando reuniones gregarias, tumultuosas y masificadas sin orden ni cohesión interior. Las otras dos formas representarían la asociación propiamente humana, con orden y relaciones espirituales, con unión interna, en dos grados de mayor perfección.

Y parece que este análisis fenomenológico de las asociaciones humanas lo ha tomado dicha sociología de los Institutos religiosos. En ellos se da la vida social propiamente de comunidad y aún se vive en estrecha comunión. Si, pues, la multitud cada vez mayor y proliferación siempre creciente de las Corporaciones e Institutos religiosos no ha de producir el efecto lamentable de *masificación,* de desorden y confusión estéril, preciso es que no se encierren en la limitación del propio Instituto con sus estrechos ideales, sino que todos se organicen y coordinen sus esfuerzos formando una unión superior.

Pero si las razones sociológicas que aconsejan una unión cada vez mayor entre las religiones son tan fuertes, mayores son las *razones y motivos teológicos* que demuestran esta necesidad.

En efecto, las Ordenes e Institutos religiosos son agrupaciones o entidades hijas de una sociedad superior, universal, la Iglesia, en la que más íntimamente que en ninguna otra se vive de la *unidad;* por lo mismo que se trata de la unidad sobrenatural. Sin unidad de todos los miembros entre sí no se comprende la vida de la Iglesia, porque la unidad le circunda y rodea por todas partes. Se funda en la unidad del Pastor que ha querido fundar un solo rebaño con todos los redimidos en un solo redil, que es la Iglesia (Ioan. 10, 16). Esta Cabeza, que es Cristo, ha querido multiplicar los elementos y vínculos de unión en su Iglesia. Es sobre todo la unidad de la fe y del objeto de la misma: el Dios Padre y Creador, junto con la unidad del Redentor, Jesucristo, y la unidad del Espíritu; la unidad de los elementos del culto condensados en los Sacramentos, y la unidad de gobierno, elementos todos tan admirablemente reunidos en el texto paulino, Ephes. 4, 3-6: «Solícitos a conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz. Sólo hay un cuerpo y un Espíritu, como también una sola esperanza, la de vuestra voca-

ción. Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos que está sobre todos, por todos y en todos».

Esta unidad se realiza admirablemente mediante el vínculo tan estrecho de la caridad ; y se organiza socialmente y se estructura en esa figura de unidad tan maravillosa y llena de misterio que sólo Dios pudo excogitar para unir a los hombres y más alta de la cual no se puede pensar : Es *la unidad del Cuerpo Místico,* en el cual todos los redimidos, los cristianos, los hombres todos, somos miembros de ese Cuerpo sobrenatural que es el Cristo total, el Cristo místico, íntimamente unidos entre sí y con la Cabeza, que es el Cristo real (Rom. 12, 4-5 ; Ephes. 4, 4-16 ; 1 Cor. 12, 12). No es extraño que el Señor hable de una meta excelsa de esta unificación que es la unidad misma de todos con Cristo y el Padre : «Ut et ipsi in nobis unum sint... ut sint unum, sicut et nos unum sumus» (Ioan. 17, 21-22).

Las instituciones religiosas deben, pues, esforzarse en realizar y hacer verdadera, en su vida y en sus actuaciones todas, esta unión mutua y con Cristo de miembros privilegiados del Cuerpo Místico. No sólo la guerra intestina, las pequeñas luchas de unos con otros, sino también la dispersión de actividades, la falta de coordinación de las mismas, dañará la unidad del Cuerpo Místico, se opondrá a la unión de ideales, aspiraciones y esfuerzos comunes que entre todos los miembros del mismo debe reinar.

Las razones teológicas aducidas por Santo Tomás para probar la alta conveniencia de esta estructura sociológica de la vida religiosa en el Cuerpo eclesial de una gran multitud y variedad de oficios, funciones y diferencias de entidades dentro del estado religioso avalan también y prueban con la misma fuerza la necesidad de la unión entre todos ellos (q. 183, a. 1).

1. El primer fundamento alegado es que ello contribuye a *la perfección* de la misma Iglesia : «Así como en el orden natural la perfección que en Dios se encuentra de manera simple y uniforme, no puede realizarse en las criaturas sino diforme y multiplicadamente, así también la plenitud de la gracia, que está unificada en Cristo como en Cabeza, se reparte diversamente en sus miembros, para que el Cuerpo de la Iglesia sea perfecto» Pero sin duda esta multiplicación de los dones divinos y gracias de santificación, de apostolado y carismáticos por tan diversas

entidades, o religiones, restaría eficacia a la acción de las mismas y a la perfección del todo, si tales fuerzas no marcharan unidas y coordinadas la unidad de planes y de colaboración.

2. La segunda razón es la de «necesidad de actuaciones y servicios que son necesarios en la Iglesia. Es conveniente que a cubrir tan múltiples y varias necesidades se destinen diversos hombres, diversos oficios y entidades del estado religioso, para que tales servicios puedan cumplirse bien y sin confusión». También aquí es preciso que la abundancia de servicios, de actividades, marchen unidos para la eficacia de los mismos.

3. La tercera razón es la de «la dignidad y belleza de la Iglesia, que ha de consistir en un cierto orden».

Con mayor motivo este orden, que debe resplandecer en todas las actividades, en toda la labor de evangelización de apostolado y de gobierno en la Iglesia, requiere la acción conjunta, al menos coordinada, de sus miembros, máxime de las avanzadas del apostolado y actividad eclesial que son las Ordenes e Institutos religiosos.

Sólo en breves líneas esbozaremos este segundo punto, que consideramos como la aplicación concreta de los principios sobre la necesidad de la unión antes descritos.

Santo Tomás propone como *causa eficiente* de esta unión al Espíritu Santo, según la analogía con el cuerpo natural: «Así como en el cuerpo físico los distintos miembros son unificados por la acción del espíritu que los vivifica, faltando el cual se separan del cuerpo, así también en el cuerpo de la Iglesia se mantiene la armonía entre los distintos miembros—funciones, entidades—por la acción del Espíritu Santo que vivifica el cuerpo de la Iglesia». Y añade que sin esta fuerza de cohesión sobrenatural, la diversidad y multitud de funciones y grupos religiosos andaría buscando el propio medro e interés, con detrimento y daño para la paz. Pero manteniéndose con fuerza este principio superior de unión, todo ese pluralismo y variedad de religiones puede servir más a la paz, porque son más los que laboran por la utilidad del conjunto o en servicio de la Iglesia (q. 183, a. 2 ad 3).

Pero la *causa formal* o los *modos posibles* de unión, tanto de religiones como de cualesquiera otros miembros y oficios jerárquicos del Cuerpo eclesial, los resume y condensa, siguiendo el

texto de San Pablo (Ephes. 4, 16), en los tres siguientes: *Unión en la fe, unión en la caridad, unión en la mutua cooperación y ayuda.* «Quod diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiae unitatem, quae perficitur per unitatem fidei et caritatis et mutuae subministrationis» (q. 183, a. 2 ad 1). Procuremos detallar cómo puede entenderse y concretarse cada una de esas tres formas de unión.

1. *La unión o unidad en la fe* debe interpretarse en toda su amplitud. La unión no sólo en las verdades reveladas, sino en todo el campo doctrinal católico, en todo el conjunto de verdades que se relacionan con el depósito sagrado de la fe, tanto de orden teológico como filosófico. Es cierto que todos los religiosos profesan la misma sustancia de la fe, y tratan de comunicar con santa emulación la verdad divina a los fieles, defenderla y propagarla en todo el mundo y por todos los medios. Pero son bien notorias las divergencias en la orientación doctrinal, en los métodos de enseñanza de la verdad católica, en las sentencias y opiniones de escuela, teológicas y filosóficas, que con tanta tenacidad aún se defienden, y que con frecuencia refluyen en desedificación de los fieles o escándalo de los extraños al terreno católico.

El imperativo de *unidad,* que con tanta fuerza urge en los tiempos actuales, debería superar muchas de esas trasnochadas cuestiones de escuela, tantos de esos estériles empeños por defender posiciones desviadas o ya pasadas de moda y desautorizadas, por la simple razón de tratarse de las doctrinas de un Doctor de la propia Orden. Un mayor esfuerzo por parte de todos en el amor y búsqueda sincera de la verdad, con menos apego a las cosas de la propia casa, haría superar inútiles diferencias y discusiones de escuela y acercar mucho más aún a los grupos religiosos de teólogos y filósofos que se ocuparían de la investigación y divulgación de la verdad católica. Y si el respeto por venerandas tradiciones o por sistemas teológicos y filosóficos que se cree bien fundados dentro de lo que es de libre opinión aún se impone, debería llevarse ese estudio, defensa o difusión de los propios tesoros doctrinales por amor sincero de la verdad, de la defensa de la fe católica y no por otros fines torcidos, con lo que se acortarían cada vez más las distancias. Y en todo caso, siempre hay lugar a silenciar y hacer caso omiso

de lo que nos divide para ocuparse más de lo que nos une, de las verdades y doctrinas comunes a todos y que son de mayor importancia en el campo de la doctrina católica.

2. La unión en la caridad puede incluir dos aspectos: Uno es la unión de los religiosos en la *caridad afectiva*. Bien sabido es cómo existe un *egoísmo colectivo*, que es excesivo y reprobable, en el legítimo amor filial de la propia Orden o Instituto religioso. Como decía el santo P. Arintero, el egoísmo entonces se disfraza de «nosismo» y lleva a buscar el engrandecimiento y gloria de todas las cosas propias con apego excesivo y por medios a veces indebidos, con menosprecio y hasta injuria y denigración a veces de los demás Institutos.

Mas la caridad evangélica, que han de profesar con perfección los religiosos, debe ser más abierta y universal, englobar en los mismos lazos de caridad divina, que es a la vez el amor de Dios, a la Iglesia y a las almas, el amor entrañable a la propia institución y a las demás, porque todas son manifestaciones del mismo Espíritu Santo y contribuyen a la edificación del Cuerpo Místico y, en última instancia, a la gloria de Dios. Esta caridad evangélica es la que debe superar todas las diferencias que surjan a consecuencia de discusiones doctrinales o desacuerdos de parecer y la que ha de allanar todas las otras discordias entre religiosos que casi inevitablemente ocurren en las actividades comunes de apostolado.

Y sobre todo esta unión por la caridad deberá manifestarse en una *caridad efectiva y práctica*. Las formas y expresiones de la misma podrán ser innumerables. Una de las más hermosas, tan de moda en los tiempos actuales y adaptada a las exigencias de la hora, será la *colaboración en equipo* en la organización de obras de apostolado. Ya se emplea con frecuencia y con éxito esta unión mutua entre sacerdotes seculares y religiosos de todas las Ordenes en trabajos comunes de colaboración: Misiones generales, semanas de investigación y estudio, cursillos y conferencias, obras editoriales y de investigación, etc. Pero aún pueden y deben abundar más estos trabajos conjuntos que tanto contribuyen a la eficacia del apostolado, a la comprensión y compenetración mutua de todos los trabajadores de la viña del Señor.

Otra forma de unión en la caridad práctica es la ayuda a las Comunidades necesitadas, sobre todo religiosas de clausura. Algo se viene haciendo en este sentido, pero mucho más puede y debe hacerse, porque es a los mismos religiosos a quienes primero incumbe este cuidado y atenciones a esa porción tan escogida de la vida religiosa que forman las religiosas contemplativas.

Y muchos otros modos de la práctica de la unión por la caridad evangélica podrían idearse y enumerarse, que en mil formas particulares se realizan o que constituyen felices iniciativas para el porvenir.

3. La tercera forma de unión en la enumeración del Angélico es la de mutua cooperación y ayuda: *mutuae subministrationis*.

Podemos entender en ella primordialmente todas las formas de *organización común*—gubernativa o administrativa—que puedan estructurarse entre las distintas ramas y familias religiosas

Entendemos en primer lugar el tipo de estructuración *vertical*. En este sentido, en el régimen gubernativo de la Iglesia los Institutos religiosos se hallan sometidos a un gobierno común y centralizado, que es la Suprema Congregación de Religiosos. Si bien la Santa Sede por medio de dicha Congregación gobierna y dirige las distintas religiones según son modalidades específicas de acuerdo con las reglas y Constituciones, pero el Derecho de la Iglesia ha establecido ya normas comunes para todos los géneros e instituciones de vida religiosa.

Derecho común y dirección gubernativa según sus normas por aquella Sagrada Congregación que constituyen la unión fundamental de todos los religiosos en un común régimen de gobierno, que imprime a todas las organizaciones religiosas de la Iglesia una orientación y dirección común, tan beneficiosa para la vida espiritual y recta marcha de las mismas evitando los excesos, desviaciones y deformaciones de la misma.

Y aún cabe esperarse que esta dirección normativa común emanada de la Sagrada Congregación sea cada vez más operante, aunando más los caminos y medios generales de la vida religiosa no obstante un gran respeto que se observa por las peculiaridades de gobierno y dirección de cada orden. Así, de dicha Sagrada Congregación se anuncia recientemente cómo la Comisión que

preparaba unas normas de formación comunes a todos los Institutos religiosos tenía casi terminados sus trabajos, y en breve serían promulgados tales sabios principios de formación de acuerdo con estos tiempos, que reportarán sin duda grandes beneficios a todos.

Pero, al margen de esta estructura vertical o de la unión administrativa de los religiosos, las necesidades de la hora presente, de acuerdo con las tendencias y exigencias del momento sociológico actual, ya antes descritas, y que reflejan un fenómeno universal de la vida social moderna, están reclamando entre los religiosos, tipos de unión de organización social libres o en sentido *horizontal*.

Es lo que se ha empezado a esbozar en España con la Confederación Nacional de Religiosos, cuya formación y origen, fines y aspiraciones a realizar, así como los progresos realizados y resultados satisfactorios obtenidos no es cometido nuestro describir aquí. Y sabido es que en otros países católicos se ha seguido el ejemplo español, habiendo en ellos los Institutos religiosos organizado también su propia Confederación y estableciendo contactos y relaciones mutuas entre los de distintas naciones.

Quiera Dios que todo ese fenómeno confederativo y de marcha hacia la unidad sea para la mayor eficacia de la labor apostólica de todos, un signo de mayor ejemplaridad y esplendor manifestativo del carácter divino y sobrenatural de la *Unam Sanctam*.

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

EL CONVENTO DE SAN ESTEBAN EN SUS RELACIONES CON LA IGLESIA Y LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA DURANTE LOS SIGLOS XIII, XIV Y XV (*)

Aunque el tema es amplio, dada la escasez de documentos para elaborar sobre él un estudio, conviene moderar nuestra ambición. Si logro delinear el esquema del desarrollo de las cosas con hechos documentalmente comprobados, me daré por satisfecho. A algunos les agradaría quizá más que tejiese una corona recogiendo tradiciones y leyendas para cantar las glorias de este venerable monasterio; pero no sería hacer historia ni echar los cimientos de las verdaderas glorias a que tiene derecho una institución como San Esteban, de celebridad mundial. Rindamos culto a la verdad; seamos siempre sinceros, *et veritas liberabit nos.*

I.—EL CONVENTO DE S. JUAN EL BLANCO (1225-1256)

El primer problema que se presenta al historiador de este convento es el de la fecha de su fundación. No cae en rigor dentro del tema, pues celebramos el séptimo centenario de su traslación a este lugar, no el de su fundación. Pero quedaría la materia incompleta si no dijésemos algo sobre su primera fundación y sobre los treinta años largos que van desde la fundación a su traslado a esta iglesia de San Esteban.

La erección de cada uno de los primeros conventos dominicanos en Castilla obedeció a circunstancias determinadas que se pueden señalar. Los dos primeros, Segovia y Palencia, a la

(*) Texto de la conferencia pronunciada por su autor en las fiestas que se celebraron en San Esteban con motivo de su séptimo centenario.

existencia de la Universidad en esta segunda, aunque paralizada de momento por falta de recursos y al hecho de haber estudiado allí Santo Domingo en la escuela metropolitana, pues lo fué Palencia en lugar de Toledo durante todo el siglo XII; y en cuanto a Segovia, a ser natural de ella Domingo el Chico, el compañero del Santo en su viaje a Castilla. La fundación temprana en Santiago se explica por ser aquella ciudad centro de peregrinación; la de Toledo, por tratarse de la iglesia primada; la de Burgos, cabeza de Castilla, porque residían allí los reyes; la de Zamora porque, según una antigua tradición que yo no voy a discutir, tenía en esta ciudad Santo Domingo parientes próximos. Para Salamanca no hay otra razón más que la existencia de la Universidad, fundada en 1218.

Se ignora la fecha precisa de la venida de nuestros religiosos a Salamanca; pero hay motivo para fijarla a más tardar hacia 1225. Es de sobra conocida la bula *Quoniam ut ait Apostolus,* de Gregorio IX, fechada a 18 de Julio de 1229, en que, habiéndole informado el Prior y Comunidad de nuestro convento salmantino que una avenida del Tormes destruyó su primitiva casa, «de novo reaedificare incoeperunt opere sumptuoso, et ad consummationem ipsius, cum facultates non habeant, suffragia fidelium sint plurimum opportuna»; y piden que se concedan indulgencias a quienes contribuyan a realizar la obra (1). Si el nuevo convento estaba reedificándose en 1229, no parece mucho situar la fundación del anterior hacia 1225.

Pero aparte de esa lógica suposición, la cual pudiera fallar, existe otro motivo que induce a anticipar cuatro o cinco años la entrada de nuestros religiosos en la ciudad. En efecto, la fundación del convento de Burgos suele fijarse por los años de 1224-1225. Ahora bien, en 1585, habiendo precedido un largo juicio contradictorio entre Salamanca y Burgos acerca de la precedencia por razón de antigüedad, con alegación de ambas partes y plazos repetidos que se concedió a Burgos para presentar sus pruebas, el famoso historiador de la Orden, Hernando del Castillo, juez nombrado por el capítulo provincial para decidir el pleito, visto el proceso y lo alegado por cada una de las partes, falló que el de Burgos no pudo probar su intención, y

(1) *Bullarium Ordinis Praedicatorum,* I, 30. La bula figura también en *Historiadores del convento de San Esteban,* I, 8.

en cambio «el convento de San Esteban probó bien y cumplidamente por escrituras y bulas su precedencia y antigüedad» (2).

Sin apurar las cosas podemos, pues, dar por seguro que el convento salmantino existía ya en 1225.

La fundación se había hecho en la iglesia de San Juan el Blanco, templo muzárabe que sirvió de iglesia mayor durante

(2) He aquí la parte formal de la sentencia del P. Castillo:

«Visto el proceso de pleito que ante mí se ha tratado y trata por comisión de nuestros Padres provincial y definitorio del capítulo que se celebró en Toro por el mes de Mayo próximo pasado, y de una provisión de N. M. R. P. Provincial en este proceso originalmente contenidas entre partes, conviene a saber el prior, frailes y convento de San Pablo de Burgos y fray Lucas de Valmaseda, suprior en su nombre, y el prior y frailes y convento de San Esteban de Salamanca y el presentado fray Sebastián de Ayllón, suprior en su nombre, sobre la precedencia que entrambos a dos conventos pretenden el uno contra el otro y el otro contra el otro en propriedad, sobre que por N. Rmo. P. fray Serafino Cavalli y por los jueces diputados en diversos definitorios de nuestros capítulos provinciales se ha reservado a cada una de las partes su derecho a salvo, para que se tratase, determinase y sentenciase conforme a justicia y al estilo de la Orden:

Fallo que el convento de San Pablo de Burgos y suprior en su nombre no probaron su intención como probar les convenía, y que dicho convento de San Esteban probó bien y cumplidamente por escrituras y bulas su precedencia y antigüedad; y dándola como la doy por esta mi sentencia por bien probada, debo de condenar y condeno al dicho convento de San Pablo que agora ni en ningún tiempo no moleste ni perturbe al dicho convento de San Esteban de el lugar que pretende y debe tener más antiguo así en nuestros capítulos provinciales como en cualquier otras juntas y congregaciones de la Orden, y doy al prior y convento de San Esteban el lugar que le compete y debe competir sobre el prior y convento de San Pablo, a quien ha de preceder de derecho y justicia, y pongo a entrambas partes perpetuo silencio en cuanto a esto, usando de la autoridad de mi comisión. Y así lo declaro, sentencio y mando en estos escritos y por ellos— Fray Hernando del Castillo».

P. ESTEBAN DE MORA: *Historia analística del convento de San Esteban*, tomo I (manuscrito), pág. 101-102. La sentencia está también reproducida en otro manuscrito del convento titulado *Libro nuevo de Memoria que comenzó a escribirse el año de* 1736, fol. 4. Los originales de esta documentación se conservan en A. H. N., Clero, leg. 949 y 952.

Antes que el P. Castillo, en 1543, fray Bernardo de Nieva y fray Juan de Salinas, jueces nombrados por el capítulo provincial para decidir acerca de la precedencia del convento de Burgos sobre los de Toledo y Salamanca, sentenciaron en favor de Burgos. Pero tal sentencia fué jurídicamente nula, como lo es también históricamente por suponer que el convento de San Esteban se fundó en 1255, según se dice expresamente en ella, confundiendo torpemente la fundación con el traslado. Cf. MORA, o. c., I, p. 89. Los jueces basaron aquella decisión en que el «convento de Burgos era fundado ya año de doscientos treinta»; como si la antigüedad de los otros dos no fuera notoriamente anterior. El de Burgos mantuvo todavía después sus pretensiones de precedencia sobre el de Toledo, pero sin resultado.

El P. Barrio, el historiador de más solvencia de San Esteban, se ocupa también de este proceso y reproduce además la tabla cronológica de los conventos de la provincia, que dice él remontarse al año 1300, utilizando una copia fiel de la misma. En ella Salamanca ocupa el octavo lugar y Burgos el noveno. *Historiadores*, II, p. 709.

la dominación sarracena (3), dado a la Orden, según la tradición, por el Obispo don Gonzalo Fernández con consentimiento del Deán y Cabildo. Don Gonzalo, conforme a todos los episcopologios antiguos y modernos, murió en 1226, lo cual es una corroboración de lo que acabamos de decir acerca de la fecha de fundación del convento.

Estaba situada esta iglesia de San Juan el Blanco, según una información topográfica de los trinitarios calzados, que la ocuparon desde fines del siglo XIV (4), al sur de San Esteban en las proximidades del río, o sea entre éste y el convento de San Andrés, del que aún quedan algunos restos.

El edificio del segundo convento, por más que en la bula de Gregorio IX es calificado de suntuoso, no pasaría de ser una casa modesta, aunque capaz, pues 27 años más tarde una nueva avenida del Tormes dió con él en tierra. Y digo que debía de ser capaz para que pudiera residir en él una Comunidad relativamente numerosa. En 1244 se celebró aquí el capítulo provincial. «Yo he visto las actas de aquel capítulo y están en el archivo del convento de Valladolid», escribe el primer historiador del convento, Padre Alonso Fernández (5). Una asamblea a la que deberían acudir los Superiores de todos los conventos de la Península, pues entonces España y Portugal formaban una sola provincia dentro de la Orden, acompañado cada uno de otro religioso, supone una casa muy capaz. El de Salamanca era ya uno de los conventos más desahogados y mejor provistos de personal.

Sus actividades eran las tradicionales en la Orden: el estudio y el apostolado. Casa de estudios o de concentración de estudiantes debió de serlo desde el principio. En una ciudad universitaria era cosa obligada. Y aunque el cuadro de asignaturas académicas—el trivium, la medicina, leyes y derecho canónico—no ofreciera para ellos, dedicados intensamente a la sagrada escritura y a la teología, campo adecuado donde cooperar activamente en la enseñanza, su compenetración con el elemento aca-

(3) M. Villar y Macias: *Hist. de Salamanca,* I (Salamanca 1887), p. 119.

(4) Mora, I, pruebas pág. 78. Entraron en ella en 1395, según la escritura de donación que se conserva en el Archivo Histórico Nacional, Clero, Salamanca leg. 1326.

(5) *Historiadores del convento de San Esteban* I, p. 7.

démico está atestiguado por diversos indicios. Uno de ellos, el privilegio de San Fernando al Estudio de 1243, en el que señala como jueces de los escolares al obispo, al deán, al prior de los predicadores, al guardián de los descalzos, etc. (6).

Otro testimonio singular de esa compenetración con el Estudio es el episodio que refieren todas las historias antiguas, a comenzar desde el siglo XIII, referente a la entrada en el convento del catedrático de artes Nicolás de Salamanca, la cual tuvo lugar en 1252, cuando aún nuestros religiosos residían en San Juan el Blanco. Cierto día festivo acudió dicho maestro acompañado de muchos estudiantes a los oficios divinos y al sermón que se celebraban en el convento. Al salir estaba lloviendo torrencialmente. El Suprior le prestó una capa con la capucha aneja y él se la puso. Cuando se la hubo puesto, dijo el religioso en broma: «Sean todos testigos de que hoy el maestro Nicolás ha tomado nuestro hábito». El maestro se sonrió y anduvo todo aquel día con la capa por las plazas y residencias de estudiantes. Por la noche le asaltó una gravísima fiebre. El, tomándola por castigo de las chanzas que se había permitido en torno a aquella rara indumenta, ofreció, si sanaba, ingresar en la Orden. Y así lo cumplió luego. «Todas estas cosas contó el mismo fraile al maestro de la Orden», se lee en las *Vidas de los Hermanos*, redactadas poco después por mandato del maestro Humberto de Romans, el mismo a quien debió de referir fray Nicolás el episodio (7). Este religioso llegó a ser Provincial de España (1292-1294), Regente del Estudio de San Esteban y definidor del capítulo general celebrado en Marsella en 1300, muriendo cuando regresaba de él a España (8). Es el primer catedrático que se conoce haberlo sido en nuestra Universidad.

Citemos todavía otro hecho que comprueba las relaciones entre nuestros religiosos y el personal universitario en esta primera etapa del siglo XIII. En el archivo de nuestra Catedral se conserva el testamento del maestro Pedro, cantor de la iglesia salmantina y probablemente catedrático de leyes en la Universi-

(6) E. ESPERABÉ: *Hist. de la Universidad de Salamanca*, I (Salamanca 1914), p. 19.

(7) Versión española en *Santo Domingo de Guzmán, visto por sus contemporáneos*, B. A. C. (Madrid 1947), p. 669.

(8) *Acta Capitulorum generalium Ord. Praedicatorum*, ed. Reichert, vol. I (Romae 1898), p. 310.

dad. Está hecho en 1240 en el convento de San Juan el Blanco, adonde al parecer se había recogido. En él lega al maestro Tiburcio el *Decreto,* al monasterio de Sahagún el *Salterio glosado.* Luego prosigue el testamento: «Item Digestum vetus et Digestum novum, Codicem, Infortiatum et Summam Azonis et libellum Institutionis relinquo in manu prioris et conventus Sancti Joannis praedicatorum, ut ipsi de eis disponant prout secundum Deum viderint expedire» (9). Ciertamente los religiosos no iban a servirse de aquellos libros, del todo ajenos a su profesión. Si los reciben, es para disponer de ellos en beneficio del personal académico, con el que están en íntima relación.

Las Universidades habían sido en tiempo de Santo Domingo el mejor campo para la recluta de vocaciones valiosas. El episodio referido de Fray Nicolás indica que en Salamanca nuestros religiosos ejercían un apostolado benéfico, merced al cual la Universidad y el Convento vivían compenetrados y se prestaban mutuo apoyo para sortear los múltiples conflictos que en tiempos de anarquía, como lo fueron el último tercio del siglo XIII, todo el XIV y gran parte del XV, cundieron por las tierras castellanas.

II.—EL CONVENTO DE S. ESTEBAN PROTOMARTIR

a) *La donación a la Orden*

Pero vengamos ya al hecho fundamental que motiva este séptimo centenario: la donación de la Iglesia de San Esteban a los religiosos predicadores. Se ha conservado copia del documento, que lleva fecha de 9 de Noviembre, y vertido al castellano dice así:

«Sepan cuantos las presentes letras vieren que nos, Pedro, obispo por la divina providencia, el deán y cabildo salmantinos damos y concedemos libre y totalmente a los religiosos hermanos de la orden de predicadores la iglesia de San Esteban de Salamanca con todo su cementerio y las demás posesiones contiguas al cementerio y a la iglesia para que puedan construir allí el monasterio, la iglesia y las oficinas que les convenga. En testimonio de lo cual les otorgamos la presente escritura sellada

(9) Cajón 20, leg. 1, núm. 20.

con nuestros sellos. Dado en Salamanca a 9 de Noviembre de 1256» (10).

Tres días antes el mismo Obispo, dirigiéndose a la ciudad y diócesis salmantinas, les dice que, por haber quedado el monasterio de los predicadores inhabitable y casi totalmente destruído a causa de las aguas, les exhorta a que contribuyan con sus limosnas *a la construcción de otra iglesia y de otro monasterio,* concediendo a quienes presten esta ayuda cuarenta días de indulgencia (11).

De estos documentos se infiere que el monasterio de San Juan el Blanco había quedado inhabitable, y además que la iglesia de San Esteban que ahora se les concedía, sea por sus reducidas proporciones, sea por su mal estado de conservación, era inadecuada para la comunidad dominicana. Deberían, pues, pensar en reedificarla de nuevo y levantar junto a ella el monasterio. La primitiva iglesia de San Esteban pertenecía a los portogaleses, una de las siete pueblas o naturas de la repoblación salmantina que aparecen en el fuero. Era pequeña, como otras que aún subsisten de aquel tiempo más o menos modificadas: San Marcos, San Juan de Barbalos, San Cristóbal, Santo Tomás Cantuariense, etc.

Los donantes, el Obispo, el Deán y Cabildo, profesaban grande afecto y estima a nuestros religiosos. Al Obispo, don Pedro Pérez, que gobernó la diócesis desde 1247 hasta 1263, le hacen los episcopologios miembro de la Orden dominicana. Pero ni se alega ni yo he podido encontrar el comprobante de tal afirmación. Antes, por el contrario, en varios documentos suscritos por él y en los privilegios reales de aquel tiempo firma invariablemente, *Petrus Petri,* sin el *frater* que suelen anteponer otros que eran religiosos. No consta, pues, que fuese dominico, ni hay razón para tenerlo por tal.

El Deán, Domingo Martínez, que le sucedió en el episcopado, era también muy afecto a nuestros religiosos, a quienes deja en su testamento algunas limosnas para sufragios. Otro tanto hace con los dominicos de Zamora (12). Tenía un sobrino

(10) *Historiadores,* III, 629.
(11) Id. id. II, 708.
(12) Salamanca, Achivo Catedral, caj. 45, leg. 1, núm. 33.

en San Esteban llamado Juan, el cual se identifica probablemente con Fray Juan Domínguez, Prior en 1278 (13).

Igualmente se acuerda de los religiosos de San Esteban por aquellos años en su última voluntad el Arcediano de Salamanca Alfonso Pérez, dejándoles quince maravedís «pro pitantia» (14).

b) *Acomodación de los religiosos en su nueva residencia*

Apenas quedan recuerdos del primer edificio construído aquí para monasterio. En cuanto a la iglesia, comenzada a reedificar junto a él por nuestros hermanos, don Pedro de Alimoges, descendiente de los repobladores francos, caballero de posición desahogada y conservador que fué de la Universidad, deja en testamento 20.000 maravedís para hacer la capilla de Santo Domingo, donde quería ser enterrado, y otros 10.000 para la cerca del monasterio; y manda «que la fagan de cal e canto». Su yerno, don Juan Alfonso Godínez, hijo de Alfonso Godino, descendiente de don Godino de Coimbra, legó por testamento en 1327 tres mil maravedís para que «fagan la claostra». Su padre Alfonso había fundado la capilla de los Godínez (de Santo Domingo) y el hospital del Rosario (15). La capilla ocupaba la parte oriental izquierda de la iglesia, aproximadamente donde está ahora el relicario. El hospital del Rosario se erigió en las proximidades, al nordeste de la iglesia.

Este segundo templo de San Esteban debe identificarse con el derruído por el Cardenal Alvarez de Toledo hacia 1526 para levantar en el mismo lugar otra iglesia nueva, la actual. En la documentación antigua del convento no hay indicio de haberse emprendido después de la comenzada en 1256 ninguna otra construcción de iglesia: luego la que se derribó en el siglo XVI fué la levantada en la segunda mitad del siglo XIII.

De esta segunda iglesia, lo único que sabemos por la información hecha en 1560 de los que la conocieron, es que estaba entonces «para durar muchos años», y que «era muy cumplida», según declara el célebre teólogo Domingo de Soto, quien llegó a Salamanca en otoño de 1525, cuando estaban abriendo los

(13) Id. íb. caj. 20, leg. 1, núm. 11.
(14) Madrid A. H. N. Clero, leg. 1323.
(15) Villar y Macías: *Hist. de Salamanca*, I, p. 334-335; *Historiadores*, II, 457. En *Historiadores* se confunde la era con el año.

cimientos de la actual. Otro testigo, Fray Nicolás de Santo Tomás, el que recibió en 1527, siendo Suprior, a San Ignacio en el convento, dice que la iglesia antigua «era buena y fuerte y capaz y tenía la capilla mayor y colaterales y crucero y lo demás que era menester para una iglesia de semejante monasterio como el de San Esteban». Fray Andrés de Moguer, por su parte, añade que la iglesia derruída por el Cardenal «estaba buena y recia y para durar mucho tiempo y era iglesia grande *de tres naves* y tenía su crucero y capilla mayor» (16).

Todo esto, como se ve, no corresponde al tipo de iglesias románicas levantadas en Salamanca en el curso del siglo XII. Sólo una, la Catedral vieja, parece responder a esas características; y ella debió de ser el modelo adoptado por nuestros religiosos en su edificación, pero en conformidad con el estilo gótico de entonces. Al derruirla el Cardenal para hacer otra en el mismo lugar aprovechando el material de la antigua, destruyó un monumento venerable, tal vez una joya arquitectónica no compensada con la parte de la que edificó de nuevo, desde el crucero para abajo. Con razón se quejaba la Comunidad de que les había privado de una buena iglesia, y sólo les edificó media, teniendo que terminarla ella a su costa.

El claustro adjunto, único en su clase, de acentuada significación simbólica, gótico en el interior y plateresco al exterior, figurando el tránsito de la edad media a la moderna, aunque lleva las armas del Cardenal, lo levantó también la comunidad a su costa entre 1525 y 1540.

III.—RELACIONES DEL CONVENTO CON LA IGLESIA Y CON LA UNIVERSIDAD

Habéis oído el relato de lo que fué el monasterio de San Juan el Blanco y lo que se sabe del de San Esteban en cuanto al edificio e iglesia antiguos. Ahora nos interesa delinear cómo se desenvolvieron los religiosos que los ocuparon desde mediados del siglo XIII hasta el XVI. Su historial, algo mejor conocido, tiene sus altibajos y es demasiado complicado para pretender encerrarlo en una exposición de breves minutos. Me limitaré,

(16) A. H. N. Clero, Salamanca leg. 207.

pues, a presentar dos aspectos, los enunciados en el tema de mi discurso, o sea sus relaciones con la Iglesia y con la Universidad.

a) *Relaciones con la iglesia salmantina*

La buena armonía y colaboración entre ambas entidades continuó inalterable, a lo que parece, durante los siglos XIV y XV. Nuestros religiosos, entregados de lleno a la predicación, realizaban el programa señalado por el IV Concilio de Letrán en el capítulo X, *De praedicatoribus instituendis*. Los Obispos, siguiendo las instrucciones pontificias, se servían de ellos y de los Menores para llenar ese vacío de falta de predicación, hondamente sentido, con la consiguiente ignorancia y abandono religioso del pueblo. El Tudense atestigua que en su tiempo, merced a ambas Ordenes mendicantes, en Castilla «ubique sine intermissione verbum Dei praedicatur» (17). Y en un sínodo celebrado en León el año 1267, en el título *De praedicatione et confessione religiosorum*, el Obispo de aquella diócesis manda a los párrocos que, cuando estos religiosos pasen por sus iglesias, les den toda clase de facilidades para ejercer el ministerio, concediendo él cuarenta días de indulgencia a quienes acudan a sus sermones (18).

Los Prelados salmantinos en una forma o en otra debieron de hacer lo propio, dadas las excelentes relaciones que siempre reinaron entre ellos y el convento de San Esteban. Y lo que digo de los Obispos se puede extender a los miembros del Cabildo, según atestiguan las frecuentes memorias que también en este período dejan al morir en favor de los religiosos del convento. Citaré una entre ellas por lo singular de su contenido.

Don Alonso Fernández, Canónigo de Salamanca y de Coria, recién promovido a esta segunda iglesia, hace su testamento a 24 de Abril de 1403, en el que dispone que le entierren en Salamanca, y que su breviario «lo pongan en cadenas en la mi silla (de Coria) por donde recen los que quisieren rezar». «Mando que me cante fray Arias, el emparedado que está en la huerta de

(17) L. Tudensis: *Chronicon mundi*, apud «Hispania illustrata», t. IV (Francofurti 1608), p. 113.

(18) J. Tejada y Ramiro: *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, t. III (Madrid 1860), p. 395.

Jericó, un quincanario encerrado e que le den por él su merescimiento. E mando que me cante otro quincanario encerrado fray Juan de Noguera, doctor en San Esteban, e que le den su merescimiento» (19).

Los historiadores antiguos y modernos, llevados quizá de esa armonía que reinó entre San Esteban y la iglesia de Salamanca, nos han obsequiado gratuítamente con varios Obispos salmantinos, formados, según ellos, en los claustros dominicanos. Ya queda expuesta la falta de fundamento para hacer vestir nuestro hábito al que nos donó la iglesia de San Esteban. Tampoco lo fué el famoso Pedro, de principios del siglo XIV, a cuyas gestiones se debió la devolución de las tercias de fábrica a la Universidad. Los historiadores propios y extraños lo repiten, y ensalzan al mismo tiempo la deuda de gratitud contraída por el Estudio y por Salamanca hacia aquel Prelado, que salvó a la Academia en momentos tan difíciles. Se llamaba, como el anterior, Pedro Pérez, y era entonces Arcediano de Plasencia, encontrándose en Aviñón al ser nombrado Obispo de Salamanca. Había ido allí por encargo de Fernando IV para pedir un doble subsidio con que poder emprender la reconquista de las plazas del Estrecho que habían tomado los moros.

Tampoco fué dominico don Rodrigo Díaz, doctor en decretos, consejero de Alfonso XI y su notario por el reino de León (20), aunque lo afirme el último y más autorizado episcopologio, el del P. Eubel. Era Deán al ser nombrado Obispo a fines de 1338 y gobernó la diócesis solamente medio año. Así consta por documentos que hay en nuestra Catedral (21).

El primer Obispo dominico que hubo en Salamanca fué el Padre Juan de Castellanos, maestro en sagrada teología por París, a cuyo Estudio figura asignado «ad legendas sententias» por el Capítulo general de Toulouse de 1372 (22). Gobernó la diócesis durante tres años, de 1382 a 1385. De él se sabe que celebró un

(19) Archivo Catedral, caj. 20, leg. 1, núm. 12.

(20) Archivo Vaticano, Reg. Avinion, vol. 51, fol. 67v. En el análisis del bulario de Benedicto XII hecho por Vidal se lee a 8 de Febrero de 1337: «In ecclesia Burgen. confertur canonicatus sub expectatione praebendae Roderico Didaci, decretorum doctori, consiliario Alphonsi regis Castellae et Legionis, decano Salamantin., canonico Hispalen». J.-M. VIDAL, *Benoit XII* (1334-1342), *Lettres communes*, núm. 4407 (tomo I, París 1910).

(21) Caj. 20, leg. 1, núm. 14 y caj. 39, leg. 1, núm. 5 y 6.

(22) *Acta Capitulorum generalium Ord. Praedicatorum*, vol. II (Romae 1899), p. 426.

sínodo en Cantalapiedra y que, para reducir la influencia de los judíos en la ciudad, intentó quitarles una de las sinagogas.

A principios del siglo XV fué promovido a esta sede otro religiso dominico, el P. Gonzalo de Alba. Había sido antes catedrático de prima de teología en la Universidad, luego Obispo de Badajoz y por último de Salamanca desde 1408 a 1412. También éste celebró sínodo en 1410, cuyas actas se han conservado (23). En ellas se refleja su preocupación por el ministerio parroquial, para lo cual era imprescindible formar clero competente. En su tiempo pasó por Salamanca San Vicente Ferrer, dejando huella perenne de su inflamado celo y poder taumatúrgico en San Esteban y en varias iglesias de la ciudad (24).

A continuación de fray Gonzalo ponen algunos episcopologios a otro dominico, fray Alfonso de Cusanza, confesor que fué de Enrique III. Pero hay en esto una grave confusión entre Alfonso, Arcediano de Niebla, que sucedió a fray Gonzalo, y Alfonso de Cusanza. Este fué Obispo de Orense y de León, pero no de Salamanca.

El tercer Prelado dominicano que gobernó la diócesis fué el célebre Diego de Deza (1494-1498), el protector de Colón. Su vida es harto conocida para que me vaya a ocupar aquí de ella.

Los Obispos de Salamanca, en particular a partir de los comienzos del siglo XIII, fueron todos o casi todos hombres de letras. Los tres dominicanos auténticos que quedan a salvo después de esta depuración histórica en la época de que tratamos, no desmintieron ese carácter, pues todos se formaron en las aulas universitarias y actuaron en ellas regentando cátedras de su especialidad, la ciencia teológica. Como pastores de almas, una vez promovidos al episcopado, atendieron con todo interés al fomento del apostolado evangélico, sirviéndose de los predicadores formados en San Esteban. No abundan desgraciadamente los testimonios escritos de una costumbre que puede darse por segura. Pues tratándose de casa de formación, donde había maes-

(23) Salamanca, Biblioteca de la Universidad, manuscrito 2251. Falta en este manuscrito el principio y fin, y así por él no consta el año de la celebración. Pero la fecha nos la da el P. Alonso Fernández (*Historiadores*, I, 20), quien vió otro ejemplar completo en el Archivo del Cabildo.

(24) Conocidos son los prodigios obrados por su predicación en el Monte Olivete (San Esteban) y en la iglesia de la Vera Cruz. También predicó en San Juan de Barbalos y en San Cristóbal, pero al aire libre, según lo recordaban los púlpitos que existieron a la entrada en ambas iglesias.

tros aventajados y de la que salían predicadores para otros conventos, no se concibe que unos y otros dejasen de ejercer ese ministerio en la ciudad y en la diócesis, como era costumbre realizarlo en París y en Bolonia por los que iban a estudiar a aquellas Academias.

Para que no se diga que esta es una mera suposición, citaré algunos testimonios que la corroboran.

Entre los documentos coleccionados en la historia de este convento hay una carta fechada en 1291 del Arzobispo de Santiago, Rodrigo González de León, el cual había sido Provincial de nuestra provincia, concediendo indulgencias a los fieles que asistiesen a los sermones de los religiosos de San Esteban (25).

Las noticias referentes al siglo XV nos proporcionan mayor información sobre el particular. A mediados de aquella centuria, por causas que sería largo de especificar aquí, sufrió la vida religiosa de San Esteban un pasajero colapso. En vista de lo cual el Obispo, Cabildo, Clero, Universidad y ciudad acudieron a Roma exponiendo aquella situación y pidiendo su remedio. La exposición presentada al Pontífice comienza con estas significativas palabras: «Beatissime pater: Cum primis temporibus in conventu monasterii sancti Stephani Salamantini ordinis praedicatorum fratres et religiosi ejusdem vitam honestam et regularem ducere et ex eorum vita hujusmodi assiduisque praedicationibus populus christifidelis civitatis Salamantinae exemplum bonum et assiduum eorum animarum consolationem pariter et refectionem recipere consueverint spirituales; cumque a paucis temporibus», por falta de la debida reforma, haya cesado todo esto, piden al Papa que ponga adecuado remedio para que se restablezca la benéfica influencia que ejercían los religiosos sobre las almas (26). Se contaba, pues, con el apostolado de nuestros hermanos como elemento imprescindible para el servicio espiritual de la ciudad. Y las medidas tomadas para atajar los primeros síntomas de relajación dieron pleno resultado.

Las actividades de la oratoria sagrada no suelen alcanzar los honores de la escritura que perpetúe su recuerdo, excepto cuando

(25) Cf. *Historiadores del convento de San Esteban*, III, p. 941.

(26) Arch. Vaticano. Reg. Suppl, vol. 468, fol. 13v-14. Acerca de esta reforma, así como de los orígenes de la que se implantó luego en la provincia de España, espero publicar pronto un nuevo estudio a base de documentos inéditos recientemente descubiertos.

revisten carácter de estudio digno de conservarse. Y de esto podemos citar algún caso. En la Catedral salmantina hay un manuscrito de sermones sobre el tiempo pascual compuestos hacia 1460 por el P. Juan López de Salamanca, alias de Zamora, religioso de San Esteban (27). Es obra de tono demasiado literario para que la consideremos como reproducción de sermones predicados al pueblo, y por eso sin duda se ha salvado de la incuria en que desaparecieron otros libros del mismo autor.

Tampoco se conserva ningún vestigio de los sermones predicados en San Esteban a la Universidad, como se hacía en San Francisco y en San Agustín, «quos quidem sermones—dice la constitución XII de Martín V de las dadas al Estudio—bedellus hora prima diei praecedentis per omnes scholas denuntiare publice teneatur», para que nadie se excusase de asistir a ellos por ignorancia.

Pero las relaciones entre San Esteban y el Estudio merecen párrafo aparte.

b) *Relaciones con la Universidad*

Estas relaciones se imponían por sí mismas desde el momento en que uno de los motivos, el principal de la fundación en Sala-

(27) La identificación de fray Juan López de Salamanca con fray Juan López de Zamora consta por el mismo manuscrito de los referidos sermones. Al principio de él se lee: «Aquí comienza el segundo libro de los Evangelios moralizados de los domingos de todo el año *acopilados por frey Joan López de Salamanca*, maestro en santa teología de la Orden de los Predicadores». Al final del manuscrito hay esta nota: «Falleció desta vida el muy reverendo maestro *frey Juan López de Zamora*, mi señor, *que estos Evangelios con otros muchos libros compuso*, sábado de *Quasimodo*, que fueron diecisiete días de abril... de 1479». Pasaba ya de los 90 años. Sin duda es el mismo Juan López que en las actas del capítulo general de 1428 es asignado a Salamanca de maestro de estudiantes, y en el de 1434, promovido ya al magisterio y con el nombre de fray Juan Zamorense, de regente. Mosen Diego de Valera, en *Memorial de diversas hazañas*, lo califica de «famoso maestro en teología». *Biblioteca de Autores Españoles*, de Rivadeneira, tomo 70 (Madrid 1879), p. 38.

Entre los escritos del P. Juan López se cuentan las impugnaciones de los errores de Pedro de Osma. Una de éstas se ha conservado en Toledo, Bibl. Capitular, cod. 17-24. Se titula *Defensorium fidei Christi contra garrullos praeceptores*. Al final, en nota de letra del siglo XV, se lee: «El maestro frey Juan Lopes tiene fechos tres tratados en latín de asaz escritura contra el dicho maestro de Osma. El que verlos querrá, fallarlos ha en poder del licenciado Costana. Por ende sepan todos los que este tratado leyeren que dicho maestro frey Juan Lopes vino a disputar esta materia a Salamanca contra dicho maestro de Osma, e le requirió que viniese a las Escuelas a la dicha disputa, que ge la entendía toda impugnar

manca, era la existencia de la Universidad. Hubo con todo, por nuestra parte, algo de desilusión al ver que la disciplina preferida en la Orden, la teología, quedaba aquí excluída de la enseñanza universitaria. No se podría, por tanto, aplicar en Salamanca lo que se venía haciendo en París, en Toulouse, en Bolonia, en Oxford y aun en el Estudio palentino, donde por los años de su efímera existencia hubo un comienzo de Facultad teológica.

Pero aunque no hubiera en la Universidad de Salamanca al principio Facultad de teología de hecho, la había de derecho. La ausencia de esa Facultad impediría tomar parte activa en la enseñanza universitaria, mas no relacionarse e influir en el personal docente y discente. El primer documento real que tiene la Universidad, donde aparece ya el Prior de los predicadores, lo atestigua. Había aquí ambiente universitario, y eso bastaba para que un convento dominicano prosperase desenvolviendo sus energías de apostolado. Tenían lo esencial. Hacía falta acomodarse a la modalidad que ofrecían las cosas en nuestra ciudad.

Esa acomodación no debió de ofrecer grandes dificultades, puesto que en pleno siglo XIII era ya un hecho. La clave de la acomodación consistía en organizar dentro del mismo claustro conventual un estudio completo con sus asignaturas de artes,

---

por herética. Y el dicho maestro de Osma no quiso con él disputar, seyendo requerido por los señores deán e arcidiano e chantre de la iglesia de Salamanca e así mesmo por los reverendos maestros en teología frey Pedro de Caloca (O. F. M.) e frey Diego de Betonio (O. P.) e frey Juan de Sancti Spiritus (O. P.) y por mi su procurador, que esto aquí escribí dentro en el coro de la dicha iglesia mayor. Y a todos denegó la disputa. Y como algunos caballeros y regidores y otros nobles que estaban en las Escuelas esperando la disputa, viesen que no venía en ejecución, pedieron por merced al dicho maestro frey Juan Lopes que, para quitar algunas dudas de sus conciencias que contra esto habían oído, los quisiese informar de la verdat católica en romance».

Del mismo P. Juan López se conserva en la B. N. cod. 13.087, fol. 181-241 otro *Tratado de la penitencia contra los errores del maestro Pedro Martínez de Osma,* dirigido a la duquesa de Alba. Un tercer escrito del maestro dominicano sobre el tema figura en Vat. Lat. 4149, fol. 36v-79v titulado: «Articulus quodlibet magistri Petri de Osma cum suis impugnationibus per fratrem Joannem Lupi Salamantini».

Carece de todo fundamento la identificación que se insinúa de este Juan López, impugnador de Osma, con el Juan López, agustino, en *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la Orden de San Agustín* por el Padre GREGORIO DE SANTIAGO VELA, vol. VIII (El Escorial 1931), p. 460, n. 1. Porque el agustino Juan López nunca se titula maestro ni lo fué, perteneciendo a la congregación de observancia. Y en cuanto al otro agustino, Juan de Salamanca, vicario de dicha congregación, nunca pasó de bachiller en decretos, como se comprueba recorriendo las actas de la congregación.

filosofía y teología. Venía a ser un complemento del de la Universidad ; y la lógica de las cosas impondría la mancomunación y compenetración de ambos, lográndose en otra forma lo que se había hecho en París. Los franciscanos de Salamanca siguieron ese mismo camino y consiguieron no sólo igualar, sino en determinados momentos superar a los dominicos. La táctica era, por tanto, acertada y había que perseverar en ella.

El Estudio dominicano se nos presenta con las características de Estudio general de provincia en el Capítulo celebrado en Barcelona en 1299, dos años antes de la desmembración de la provincia aragonesa (28). Hecha esa desmembración, pasaba automáticamente el de Salamanca a ser Estudio general *simpliciter*. Constaba al principio de tres catedráticos o doctores para la enseñanza de la teología, más un profesor de lógica y otro de gramática. Al incorporarse al Estudio general la filosofía, se eleva a tres el número de asignaturas de esta Facultad : gramática, lógica y física o filosofía natural. La ética y la metafísica iban incluídas en la teología moral y en la dogmática respectivamente. En el curso del siglo XIV se agrega un elemento más, el maestro de estudiantes, constando el claustro de teología de estos cuatro miembros : regente, maestro de estudiantes, bachiller sentenciario y bachiller bíblico. El maestro de estudiantes cuidaba de la disciplina escolar y sustituía a los demás en sus ausencias. Era el sistema vigente en toda la Orden. Recorriendo las actas de los capítulos generales del siglo XIV se puede ver el personal que actúa en el Estudio de Salamanca.

La claustra, aquella gran plaga que cundió a mediados del siglo por toda Europa, fué un rudo golpe para la organización tan sabiamente establecida. Nuestra Universidad atravesaba también por entonces años difíciles en grado sumo. Todo se había conjurado para acabar con ella. La situación política y social de Castilla iba camino del caos. La indiferencia con que los pontífices de Aviñón, tan solícitos en favorecer la prosperidad de las Academias francesas, presencian el atraso de Salamanca e indirectamente lo fomentan, tiene para nosotros difícil justificación. En esas condiciones no había que soñar con florecimientos mágicos. Vivir era ya mucho. Transcurrían los decenios y el des-

(28) *Acta Capitulorum generalium Ord. Praedicatorum*, ed. Reichert, I, p. 301.

censo llegaba ya al límite. Ochenta años duró esta situación, al cabo de los cuales comenzó a brillar la aurora simbolizada en Pedro de Luna, el tercer fundador de la Universidad. A él se debe el acrecentamiento de las rentas, la reorganización de la enseñanza, el aumento de cátedras y sobre todo la puesta en marcha de la Facultad de teología.

Esta última operación fué sencilla. En Salamanca había elementos sobrados para la implantación de la Facultad. Había profesores, había alumnos. Sólo faltaba la articulación de esos elementos y su vinculación a la Universidad. El clero secular—téngase esto muy presente—se había desentendido aquí en absoluto de la teología. De momento no había que contar con él. La Facultad se organizaría a base del clero regular, tanto en cuanto al personal docente como al discente. Y ya tenemos a nuestros religiosos vinculados al Estudio. Durante cuarenta años, en cifras redondas desde 1390 hasta 1430, comparten exclusivamente con los franciscanos sus esfuerzos para dar consistencia a la nueva Facultad. Una sabia legislación reglamenta sus derechos y deberes y sobre todo garantiza la existencia de alumnos, contra lo que se había luchado antes inútilmente.

Esta fué la primera página de oro que escribieron nuestros hermanos en la historia de la Academia salmantina. Por abreviar prescindo del relato de intrigas, maquinaciones y luchas que surgieron para restar eficacia a esa política tan acertadamente inaugurada por Luna y continuada por Martín V y Eugenio IV. San Esteban se vió directamente afectado por ellas, pero nada pudo apartarle del camino que había emprendido.

Al finalizar el primer tercio del siglo XV sobreviene un cambio de decoración. Los franciscanos, secundando las disposiciones de la reforma, se retiran de la Universidad. Lo propio hacen luego los agustinos, que habían comenzado a tomar parte en las tareas académicas. Quedan sólo los nuestros, quienes alternarán con el clero secular, reconciliado ya con las disciplinas teológicas, en el desempeño de las cátedras.

Pero no hay que hacerse ilusiones, como se las han forjado los historiadores, dando por descontado, en una concepción simplista de los hechos, que en San Esteban marchaba todo prósperamente. Estamos ya en un período en que la documentación permite afirmaciones concretas. Entre los nuestros continuaron,

es verdad, los estudios, aunque hubo también sus quiebras, y el rendimiento no fué siempre el que se podía esperar. Poco más de media docena de catedráticos universitarios durante toda la segunda mitad del siglo XV es cifra demasiado escasa para lo que presagiaba el vigoroso empuje al comenzar aquella centuria. Algunos llegaron a jubilarse en la cátedra, o sea que dieron el rendimiento máximo; pero aun así no se satisface la legítima ambición de quien quisiera encontrarse, como en el Siglo de Oro, con una serie cerrada de maestros actuando en las aulas teológicas de la Universidad. Puestos a indagar las causas, cabe señalar algunas. Citaré la que me parece principal.

La reforma no se había implantado aún en la Provincia, y sin ella todo lo demás carecía de consistencia. Surgieron iniciativas, algunas sacrificando el estudio de las letras. Era una fase de experimentación. Pero el tiempo corría y había que resolverse. Al fin, siempre demasiado tarde, triunfó la directriz tradicional, la que sabe armonizar la observancia con el apostolado, haciendo del estudio uno de los principales medios para conseguir el ideal de la Orden. Cualquier equivocación en ese sentido hubiera sido fatal. Afortunadamente se habían centrado bien las aspiraciones de nuestros religiosos, y ese acierto fué el germen del florecimiento y vitalidad universitaria del siglo XVI.

San Esteban, a partir de la implantación de la reforma, anticipada aquí por algunos años con respecto a la de la Provincia, es la escuela donde se desenvuelve con mayor intensidad la vida dominicana. Observancia regular, estudio, ejemplaridad, apostolado fecundo constituyen un conjunto de actividades que hacen prever un porvenir venturoso. Su influencia no sólo doctrinal, sino también moral, en los círculos universitarios es evidente. Una juventud ansiosa de vida más perfecta ingresa en la Orden. La formación que en ella reciben acrecienta su valor personal. No es el troquel único que uniforma las iniciativas con perjuicio de las capacidades individuales. El programa de nuestros ministerios es suficientemente amplio para dar cabida a todas las modalidades de que es susceptible el servicio de Dios y del prójimo. Lo esencial es el espíritu dócil, donde no tienen lugar las estridencias de la discordia. Lo material de sus manifestaciones depende de las circunstancias. En las listas de voluntarios para la evangelización del Nuevo Mundo se inscribían a veces reli-

giosos excepcionalmente dotados para la enseñanza universitaria. El famoso maestro Mancio de Corpus Christi fué uno de ellos. Los Superiores se interponían con frecuencia para desviar su destino. Pero las vocaciones fundadas en el espíritu religioso, dóciles a la obediencia, aquí y allí prestarían servicios inestimables a la Iglesia y a las almas. Un condiscípulo de Domingo de Soto, rector que fué de la Universidad de Alcalá, ingresó poco después que él en la Orden y llegó a ser Provincial de Méjico. Esas personalidades, que parecían perdidas para las actividades académicas, fueron los impulsores de las Universidades americanas. Allí, como en la Península, el sello del Alma Mater salmantina iba profundamnete grabado en cuantos se formaron en San Esteban. Lo recordaban ellos con orgullo cuando se suscitaban temas académicos.

No hay necesidad de forzar la observación para advertir desde los primeros momentos, en la historia de las Universidades americanas de tipo español, una nota característica que las distingue de las de tipo inglés. Es la prelación de los valores morales sobre los materiales. Un centro de cultura superior tienen que atender a todo; pero en forma jerarquizada, dando preferencia a los valores del espíritu sobre los de la materia.

No es mi intención hablar de las relaciones de este convento con el continente americano, aspecto fecundo, pero que está fuera del tema. Aunque sí quiero dedicar un recuerdo, antes de terminar, a la visita que, según la tradición, hizo a Salamanca el descubridor del Nuevo Mundo. Es una tradición respetable atestiguada por el historiador Antonio de Remesal, que profesó en San Esteban en Marzo de 1593 e hizo aquí sus estudios (29).

Sobre esa tradición ha forjado la leyenda antiespañola el burdo episodio de la total incomprensión con que tuvo que luchar aquí el inmortal navegante. Hubo sin duda en las juntas, ante las que expuso él sus proyectos, un sector numeroso que no compartía sus convicciones acerca de la posibilidad de llevarlos a efecto. Pero no precisamente por desconocimiento de la redondez de la tierra, como se ha dicho tantas veces.

San Alberto Magno, en su comentario al *De caelo et mundo*, lib. II, cap. 9-11, y en su libro *De natura locorum*, tratado 1.°,

(29) A. Remesal: *Historia general de las Indias occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, lib. I, cap. 7, ed. «Biblioteca Goathemala» (Guatemala 1932), p. 84-85.

cap. 12, y Santo Tomás, en el comentario al *De caelo et mundo*, lecciones 27-28, apoyados en razones de índole astronómica y matemática, que en parte toman de los filósofos griegos y árabes, y en parte formulan por sí mismos, defienden de modo terminante e inequívoco la esfericidad de la tierra (30). Sería hacer demasiada injuria a los maestros de San Esteban suponer que desconocían en absoluto esos tratados y negar que en sus lecciones universitarias reflejasen de algún modo tales ideas.

Más aún, el intercambio de personal durante la segunda mitad del siglo XV entre las dos Congregaciones de observancia, la de Lombardía y la de Castilla, perfectamente comprobado, según en otra ocasión tengo expuesto, implica la necesidad de admitir que en San Esteban se tenían noticias de esas corrientes cosmográficas, difundidas profusamente por sus hermanos de Florencia, la patria de Américo Vespucio, por ejemplo mediante el tratado *De Sphaera*, escrito a principios del siglo XV por el P. Leonardo Dati, que fué luego General de la Orden, publicado hacia 1480 (31).

En San Esteban, donde sitúa el P. Remesal las discusiones, encontró, pues, Colón personas con quienes dialogar acerca de sus audaces proyectos. Dejemos a un lado las frases significativas por las que en cartas a los Reyes Católicos y a su hijo Diego Colón, atribuye él parte tan principal en sus éxitos al apoyo de Diezo de Deza. Había además entonces en San Esteban otro religioso, que fué también catedrático de prima, como Deza, en

(30) Para que los interesados en estas materias puedan apreciar el valor de los referidos textos, bastará reproducir aquí el enunciado con que en las ediciones suele figurar resumida la doctrina de cada capítulo o lección. San A. MAGNO: *De caelo et mundo*, lib. II, tract. IV, cap. 9, In quo per demonstratrionem probatur terram esse sphaericae figurae; cap. 10, In quo ostenditur quod per illam causam quietis terrae et figurae in medio solvitur eis quaestio de figura terrae mota; cap. 11, In quo per signa mathematicorum probatur terram esse rotundam et parvae quantitatis; Id. id. *De natura locorum*, tract. I, cap. 12, De natura et dispositione inferioris hemisphaerii. SANCTUS THOMAS, *De caelo et mundo*, lib. II, lect. 27, Terram esse figurae sphaericae probatur, contra cujus probationem tres instantiae offeruntur ac solvuntur; lect. 28, Terram esse figurae sphaericae rationibus astrologicis ostenditur.

(31) Acerca del intercambio de personal entre ambas congregaciones véase BELTRAN DE HEREDIA: *Hist. de la reforma de la Provincia de España* (1450-1550), (Roma 1939), p. 27. Para época algo posterior cf. Id. id. *Las corrientes de espiritualidad...* (Salamanca 1941), cap. I. «La invasión savonaroliana», p. 6-9. Sobre los estudios cosmográficos de los dominicos de Florencia cf. P. MANDONNET: *Les dominicains et la découverte de l'Amérique* (París 1893), p. 87-94.

la Universidad, al cual un historiador de la época de entera solvencia, Sebastián de Olmeda, califica de *mathematicus optimus* (32). Se trata del P. Juan de Santo Domingo, que regentó aquella cátedra hasta 1503. Y no debía de estar solo, puesto que por aquellos años, concretamente en 1495, aparece asignado al Convento un tercer religioso, Tomás Durán, editor del *Praeclarissimum mathematicarum opus* de Brawardino, libro rarísimo que citan de referencia los bibliógrafos Serrano y Morales, Fernández Navarrete y Picatoste, y del que hemos logrado ver un ejemplar en el British Museum (33). Había, pues, aquí personas con las que podía entenderse Colón.

La actuación de esos maestros en las aulas no pudo menos de formar un ambiente que se aviene mal con la cerril incomprensión a que nos tienen acostumbrados algunos historiadores extranjeros, manipulando a su gusto un par de textos de significado ambiguo (34). Y aparte de ello, en la Universidad había una cátedra de astronomía por la que pasó pocos años antes el famoso maestro Juan de Salaya, amigo y traductor de Zacut, comentador de los *Físicos* y de los *De Caelo et Mundo* de Aristóteles (35). Y no sobrará recordar también que a partir de 1482 estudiaba aquí el maestro Ciruelo, el cual afirma que en Salamanca «omnes liberales artes praesertim mathematicas discipli-

(32) S. DE OLMEDA: *Chronica Ord. Praedicatorum*, ed. CANAL GOMEZ (Romae 1936), p. 175.

(33) *Praeclarissimum mathematicarum opus*, in quo continentur perspicacissimi mathematici Thomae Bravardini arismetica et ejusdem geometria, necnon et sapientissimi Pisani Carturiensis perspectiva quae communis inscribitur, cum acutissimis Joannis de Assia [i. e. Henrici de Hassia] super eadem perspectiva quaestionibus annexis una cum figuris omnibus unicuique operi requisitis, acuratissime emendatum per reverendum fratrem Thomam Duran... G. L. Impressum per J. Jofre et expensis H. Amigneti Valentiae 1503. Sign. C. 54, f. 14.

(34) El testimonio del propio Colón y el de su hijo Fernando, que encarecen esa incomprensión, deben descartarse en buena crítica por interesados en ponderar el mérito de la empresa llevada por él adelante contra el parecer de tantas eminencias. Queda como único y singular testigo en favor de esa incomprensión el doctor Rodríguez de Maldonado. Pero aun éste dista mucho de ser concluyente. Pues habiendo comenzado por decir que *todos* los de la junta estaban de acuerdo en que era imposible admitir como verdadero lo que afirmaba el genovés, luego advierte que, contra el parecer *de la mayoría*, porfió en emprender aquel viaje. Cf. NAVARRETE: *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles*, tomo III, p. 589.

(35) Cf. F. CANTERA BURGOS: *El judío salmantino Abraham Zacut* (Madrid), págs. 317-319 y 330-335.

nas a peritissimis praeceptoribus acceperim» (36). Y todos reconocen que Ciruelo fué un matemático consumado.

Por lo demás, la forma cautelosa con que exponía el navegante sus ideas no era para ganarle simpatías. En Portugal, donde había «muy altos y bien fundados marineros, no lo estimaron ni le fué dado crédito», como escribe el Cura de los Palacios. En cambio en Castilla, pese al fallo absolutista que se quiere dar a los aludidos textos, el mismo historiador, testigo de los hechos, afirma que los Reyes Católicos «llamaron hombres sabios, astrólogos y astrónomos y hombres de la corte sabidores de cosmografía, de quienes se informaron ; y *la opinión de los más dellos fué que decía verdad*» (37).

San Esteban fué durante los siglos XIII, XIV y XV una institución paralela a la Universidad y estuvo compenetrada con ella. El florecimiento de ambos centros en el siglo XVI no es una improvisación de la víspera, sino el resultado de la colaboración armónica continuada a través de tres centurias. Hace dos años celebramos el séptimo centenario de lo que yo llamo la segunda fundación de la Universidad. Hoy lo hacemos con San Esteban, la segunda fundación dominicana de Salamanca. Quiera Dios que esta unión persista y se estreche más en el porvenir en beneficio de ambos institutos.

FR. V. BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

(36) *Apotelesmata astrologiae christianae* (Cumpluti 1521), Prologus circa finem.

(37) *Historia de los Reyes Católicos*, por el bachiller ANDRÉS BERNÁLDEZ, cap. 117, ed. Rivadeneyra, «Bibl. de Autores Españoles», tomo 70 (Madrid 1878), pág. 657.

Boletín de Derecho Canónico

I

DOCUMENTOS PONTIFICIOS

a) Enciclica *de Pío XII sobre la música sagrada*, con fecha 25 de Diciembre de 1951 (1).

Comienza diciendo Su Santidad que siempre tuvo en gran estima el estudio de la música sagrada, y que lo mucho que acerca de ella se ha discutido en los últimos decenios le movió a publicar esta Encíclica con el fin de esclarecer algunos puntos y para colaborar de forma que esta nobilísima arte contribuya cada día más a celebrar el culto divino con nuevo esplendor y a fomentar con mayor eficacia la vida espiritual de los fieles.

Ofrece a continuación un resumen histórico acerca del uso de la música en los actos de culto no sólo por el pueblo judío y cristiano, sino también por los gentiles, y destaca la prestancia del canto gregoriano en la Iglesia y el cuidado que la Santa Sede puso siempre para impedir que se introdujeran abusos y elementos profanos en la música sagrada, tanto vocal como instrumental.

A nadie debe extrañar—agrega—que la Iglesia se haya mostrado siempre tan solícita en vigilar por lo que atañe a la música sagrada. No intenta propiamente señalarle normas estéticas o técnicas; sólo pretende tutelarla contra cualesquiera inconveniencias que pudieran volverla menos digna, por tratarse de un asunto tan grave como es el culto divino.

(1) AAS 48 (1956) 5-25.

La música, igual que todas las artes, además de observar las propias leyes, debe someterse a las normas generales de la moral. El dicho vulgar: «el arte por el arte», en el que pretenden apoyarse algunos para sustraerse a las prescripciones impuestas por el fin último de la creatura racional, ateniéndose únicamente a los cánones peculiares de cada arte, o carece de todo valor o infiere grave ultraje a Dios, Creador y fin último. La libertad del artista—que no es un ímpetu ciego para obrar según su propio arbitrio o guiado por cierta ansia de novedad—, por el hecho de someterse a la ley divina, lejos de coartarse o suprimirse, más bien se perfecciona y ennoblece.

Estas cosas, que deben aplicarse a todas las obras de cualquier arte, no hay duda que también pertenecen al arte religioso y sagrado; y aún con más razón, toda vez que éste se aplica con mayor intensidad a promover la gloria y alabanza divinas.

La música sagrada encuéntrase ligada a las normas y leyes del arte religioso con vínculos más íntimos y santos, por su mayor proximidad al culto divino que muchas otras artes liberales, como la arquitectura, la pintura y la escultura... Por eso debe la Iglesia precaver con la máxima diligencia que de aquélla, dada su condición de sirvienta de la sagrada liturgia, se aleje cuidadosamente cuanto pueda desentonar con el culto divino o impedir que se eleven a Dios las mentes de quienes asisten al mismo.

Tal es la dignidad de la música sagrada, y tan elevados sus designios, que embellece con sus modulaciones y adorna con sus resplandores el canto, ya sea del sacerdote que celebra la Misa, ya del pueblo cristiano que alaba a Dios y, por cierta virtud, a la misma connatural, arrebata las mentes de los fieles elevándolas a Dios, y asimismo contribuye a que las oraciones litúrgicas de la comunidad cristiana resulten más vigorosas y fervientes, gracias a lo cual pueden todos alabar y suplicar a Dios Uno y Trino con más energía, intensidad y eficacia, obteniendo a la vez frutos más copiosos de santidad.

Debemos, pues, tributar sumo honor y alabanza a la música litúrgica, es decir, a la que acompaña los actos de culto referentes a la Misa y al oficio coral. Esto no quita para que también tengamos en mucha estima aquella otra música que, si bien no se emplea principalmente en los actos litúrgicos, sin embargo, por

su argumento y fin presta muy buenos servicios a la religión, por cuyo motivo se denomina con fundamento música «religiosa». Asimismo aquel otro género de música sagrada, que se apellida «popular», nacido en la Iglesia y que bajo sus auspicios se fué desarrollando, la experiencia ha demostrado que puede ejercer influjo saludable en el ánimo de los fieles, ya cuando se utiliza en las iglesias fuera de las ceremonias y actos litúrgicos, ya cuando se emplea en ciertas solemnidades que tienen lugar fuera del recinto sagrado. El uso de estos cánticos—frecuentemente en lengua vulgar—hace que su contenido se grabe en la memoria con suma facilidad, y su repetición contribuye a que se entienda mejor cada vez. De donde se sigue que también los niños y las niñas, aprendiendo esos cantares desde sus tiernos años, encuentren en ellos una ayuda muy eficaz para conocer, gustar, retener en la memoria las verdades de la fe, y por ese medio logre considerables ventajas el ministerio dè la catequesis.

Así, pues, al ensalzar las múltiples virtualidades y apostólica eficacia de la música sagrada, manifestamos que puede proporcionar sumo gozo y contento a quienes de cualquier forma se dediquen a cultivarla y ejecutarla.

De ahí que cuantos componen piezas musicales, los directores, cantores y acompañantes, todos ellos, cada uno a su modo, ejercitan un verdadero y auténtico apostolado, y recibirán el premio de Nuestro Señor Jesucristo como recompensa por esos trabajos. Por lo mismo deberán tener en gran aprecio semejante ocupación, ya que mediante ella, además de artistas y maestros, son también ministros de Jesucristo y coadjutores suyos en el apostolado, debiendo hacer patente dicho aprecio en su vida y costumbres que han de corresponder a semejante prestancia.

Siendo, pues, tan excelente la dignidad y eficacia de la música sagrada y del canto religioso, como acabamos de manifestar, es absolutamente necesario disponerla en todos sus elementos con gran esmero y diligencia, a fin de que pueda producir abundantemente sus frutos saludables.

En primer lugar es preciso que dicho canto y música reúnan las condiciones oportunas para la consecución del fin sublime a que se ordenan.

A tal efecto recuerda y confirma el Papa las disposiciones dictadas por su inmediato antecesor y por San Pio X acerca de

la materia, sobre todo en lo que atañe a la restauración del canto gregoriano, aunque sin excluir el polifónico.

Por lo que afecta al uso de instrumentos músicos en las iglesias, tiene la preferencia el órgano, por ser el que mejor se adapta, mayor realce da a los cantos y ritos sagrados y más contribuye a elevar la mente a Dios.

Sin embargo, además del órgano, existen otros instrumentos que pueden emplearse como auxiliares suyos para lograr el fin pretendido con la música sagrada, siempre que no adolezcan de profanidad y no metan demasiado ruido, cosas que desdicen de la gravedad correspondiente al lugar y a las solemnidades sagradas. Entre éstos sobresalen los instrumentos de cuerda, los cuales, ya se toquen solos, ya juntamente con otros, o con el órgano, poseen cierta virtud inefable para expresar los sentimientos de tristeza y de alegría.

Aludiendo nuevamente a los cantos religiosos populares, observa Su Santidad que, si bien para permitirlos en las Misas cantadas se necesita licencia especial de la Santa Sede, sin embargo en las Misas rezadas pueden ser de gran ayuda para conseguir que los fieles no asistan a ellas como mudos e inertes espectadores, antes bien, acompañando el acto sagrado con la mente y la voz, se unan piadosamente a las preces del sacerdote, a condición de que dichos cánticos se adapten en debida forma a cada parte de la Misa, como sabemos con sumo agrado—añade—que se viene practicando en muchos lugares.

En los ritos que no son plenamente litúrgicos dichos cantos religiosos, siempre que vayan acompañados de las debidas dotes, conforme dejamos indicado, pueden contribuir admirablemente a estimular saludablemente al pueblo cristiano, a instruirle, a imbuirle una sincera piedad, a llenarle de santa alegría ; y esto, ya se ejecuten dentro de las iglesias, ya fuera de ellas, especialmente en las procesiones y peregrinaciones sagradas, y asimismo en los Congresos religiosos nacionales o internacionales. Pueden, sobre todo, ser de mucha utilidad cuando se trata de instruir a los niños y niñas en las verdades de la fe, e igualmente en las reuniones juveniles y en las juntas que celebran las asociaciones piadosas, como demuestra claramente la experiencia. En vista de lo cual, exhorta el Papa encarecidamente a los Ordinarios de lugar para que fomenten y promuevan con todo

empeño en sus respectivas diócesis ese canto popular religioso. Lo mismo inculca a los encargados de la instrucción religiosa de los niños y niñas y de las juventudes católicas. Si lo cumplen bien—agrega—hay motivo para esperar que se logre lo que todos ansiamos, a saber, que desaparezcan las canciones profanas, las cuales, bien sea por la molicie de sus armonías, bien por las palabras voluptuosas y lascivas que las acompañan, suelen resultar peligrosas para los cristianos, sobre todo para los jóvenes, quedando sustituídas por los mencionados cantos religiosos populares, mediante los cuales se obtiene un placer puro y casto, y a la vez se nutre y aumenta la fe y la piedad ; al mismo tiempo se logrará que el pueblo cristiano empiece a entonar ya aquí en la tierra aquel cántico de alabanza que cantará eternamente en el cielo : «Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición, el honor, la gloria y el imperio por los siglos de los siglos» (Apoc., V, 13).

A fin de que se lleve a efecto lo que, siguiendo las huellas de nuestros Predecesores, dejamos encomendado o preceptuado, deberán los Ordinarios echar mano diligentemente de todos los medios que su excelso cargo pastoral les proporciona y que la experiencia demuestra que se aplican con gran fruto en muchas iglesias del orbe cristiano.

Y en primer término deben procurar que en la Catedral y, en cuanto las circunstancias lo permitan, en otras iglesias mayores de la diócesis, haya una selecta *Schola Cantorum* que sirva de ejemplo e impulso a las demás para cultivar y perfeccionar diligentemente el canto sagrado. Donde no puedan establecerse tales Capillas de cantores, o no se encuentre suficiente número *Puerorum Cantorum*, se permite que «un grupo de varones o mujeres o jovencitas, desde un lugar destinado exclusivamente a eso, fuera del presbiterio, pueda cantar los textos litúrgicos en la Misa solemne, con tal que los varones estén completamente separados de las mujeres y de las niñas, evitando cualquier inconveniente y gravada sobre ello la conciencia de los Ordinarios» (Decr. S. Rit. Congr. n. 3964, 4201, 4231.

Se debe procurar con toda solicitud que quienes se preparan en los Seminarios o en los Institutos misionales o religiosos para recibir las Ordenes sagradas, se instruyan convenientemente en la técnica y la práctica de la música sagrada y en el canto gre-

goriano, según la mente de la Iglesia, por maestros peritos en la materia, que tengan mucho aprecio de las costumbres y enseñanzas de los antiguos y sean muy sumisos a los preceptos y normas de la Santa Sede.

Y si entre los alumnos del Seminario o del Colegio religioso hay alguno dotado de especiales facultades y amor a ese arte, los Directores de tales Centros deben ponerlo en conocimiento de sus Prelados para que puedan facilitarles medios de desarrollar dichas facultades, enviándolos al Pontificio Instituto Romano de Música Sagrada o a otro Ateneo musical, siempre que tales individuos posean las correspondientes virtudes y costumbres e inspiren confianza de que llegarán a ser óptimos sacerdotes.

A tal efecto se ha de procurar también que los Ordinarios locales y los Superiores religiosos tengan alguno a quien encomendar dicho cargo, como quiera que a ellos no les será fácil desempeñarlo personalmente, debido a sus múltiples ocupaciones. Sería una medida óptima que en el Consejo Diocesano de Arte Cristiano hubiera alguno, perito en la materia, que pueda ejercer la conveniente vigilancia sobre el canto y la música sagrada, que informe al Ordinario de lo que se hace y de lo que convenga hacer a ese respecto, y reciba sus órdenes y las ejecute. Si la diócesis cuenta con alguna de esas Sociedades, que sabiamente han sido instituídas para cultivar la música sagrada, y que los Sumos Pontífices han recomendado y elogiado con empeño, el Ordinario, conforme le dicte su prudencia, puede servirse de ellas para el fin indicado. Dichas piadosas Asociaciones, establecidas para enseñar al pueblo la música sagrado o para cultivar ésta con más diligencia, que de palabra y con el ejemplo pueden contribuir eficazmente al progreso del canto sagrado, deben los Obispos favorecerlas y promoverlas, para que gocen de una vida pujante, cuenten con buenos e idóneos maestros, de suerte que fomenten cuidadosamente en toda la diócesis el conocimiento, el amor y la práctica de los cantos religiosos y de la música sagrada, con el debido acatamiento a las leyes eclesiásticas y plena sumisión y obediencia al Romano Pontífice.

* * *

b) Motu propio *de Pío XII. De Instituto quod "Regina mundi" nuncupatur,* que lleva la fecha 11 de Febrero de 1956 (2).

(2) AAS 48 (1956) 189-192.

Nada más caro a la Iglesia—declara Su Santidad—como el procurar que las vírgenes consagradas a Dios mediante la profesión de los consejos evangélicos en los estados de perfección o en otros Institutos semejantes, dedicadas por completo a la salvación de los prójimos y a muchas otras obras buenas, tiendan con igual energía a conseguir la santidad que han profesado y a cumplir digna, adecuadamente y con todo empeño los ministerios apostólicos o las obras de caridad que la Santa Sede les encomendó al aprobar sus Institutos. Para lograr esa perfección de una manera eficaz, no perdonó medio la Santa Sede al objeto de prepararlas convenientemente, y con suavidad y fortaleza dispuso que tales religiosas y demás vírgenes consagradas a Dios y al apostolado emplearan cuantos medios fueran útiles e idóneos al ejercicio de su ministerio.

Y después de algunas consideraciones sobre la materia, refiriéndose particularmente a las que ejercen el magisterio de niñas y jóvenes, y al Instituto *Regina mundi*, erigido en Roma durante el Año Mariano por la Sagrada Congregación de Religiosos, el cual ya ha dado señales de su eficacia y Nos ofrece una prenda segura de los saludables frutos que ardientemente ansiamos, movidos por el deseo de que se corrobore y aumente con Nuestra pontificia aprobación y sirva de modelo y augurio a otros Institutos similares de vírgenes consagradas a Dios, que en muchos lugares ya se han fundado o se fundarán en adelante, *Motu proprio* ac matura deliberatione Nostra, decretamos y establecemos lo siguiente:

I. Declaramos *pontificio* y concedemos que se honre con ese título el Instituto denominado «Regina mundi» erigido para procurar una formación más elevada a las vírgenes consagradas a Dios y a los ministerios de las almas, en orden a instruirlas, educarlas y formarlas en las ciencias y en las disciplinas principalmente sagradas.

II. En nombre Nuestro y con Nuestra autoridad la Sagrada Congregación de Religiosos gobernará este Instituto según los estatutos por Nós aprobados. A este Dicasterio, en lo tocante al régimen, ordenación y perfeccionamiento de este Nuestro Instituto, le prestarán valiosa ayuda, de acuerdo con los Estatutos, los Delegados de la Sagrada Congregación de Seminarios y

Universidades, los de la Secretaría de Estado y los del Vicariato de Roma.

III. Concedemos al Instituto el derecho y facultad, a tenor de los Estatutos, para conferir a las alumnas, después que hayan terminado felizmente los estudios y aprobado los exámenes, los correspondientes diplomas, en cuya virtud puedan, en los Colegios femeninos seculares y religiosos, ejercer el magisterio, de cualquier grado y con la amplitud que se indicará en cada diploma. Para que lo puedan ejercer en las Escuelas laicas destinadas a varones, deberán cumplir diligentemente lo preceptuado por el derecho.

IV. Finalmente, autorizamos a este Instituto para que, de acuerdo con los Estatutos, pueda agregar a sí aquellas Escuelas e Institutos o Secciones de los mismos que le parezcan afines.

* * *

c) Constitucion Apostolica *"Sedes sapientiae"*, de Pío XII, en la cual *principia dantur et statuta generalia probantur, quibus informari regique debent ii qui vocati sunt ad statum acquirendae religiosae perfectionis amplectendum eorumque educatores*. Está fechada el 31 de Mayo de 1956, día consagrado a festejar a la Santísima Virgen bajo el título «Regina mundi» (3).

Mediante este valioso Documento se propuso el Papa dictar normas para la mejor formación religiosa, sacerdotal y apostólica de quienes, atraídos por la gracia divina, abrazan los estados de perfección.

Al principio manifiesta que la Santísima Virgen, como Trono que es de la sabiduría, Madre del Señor Dios de las ciencias y Reina de los Apóstoles, tiene muchos títulos para ser Madre y Maestra de quienes ingresan en dichos estados con el propósito de alistarse en la milicia sacerdotal y apostólica de Jesucristo. Para realizar convenientemente tan sublime vocación necesitan acogerse a la que es Mediadora de todas las gracias y, a la vez, Madre y Reina del sacerdocio y apostolado católicos.

Por lo que atañe al sacerdocio y al apostolado, sabido es que la vida religiosa pasó por tres etapas. En la primera, que com-

(3) AAS 48 (1956) 354-365.

prende el monacato, eran muy contados los que se ordenaban de sacerdotes y ejercían el apostolado. En la segunda aparecieron los Canónigos regulares, las Ordenes mendicantes y otras parecidas, cuyos miembros en su mayor parte ascendían al sacerdocio y se dedicaban al ministerio de la predicación, etc. Finalmente, se fundaron las Ordenes de clérigos regulares, a los que imitaron después muchas de las Congregaciones religiosas, de las Sociedades que practican la vida común y, por último, los Institutos seculares, en los cuales han prevalecido esos dos elementos.

Ahora bien, observa Pio XII en esta Constitución que tratamos de resumir, a nadie se le oculta que el clero religioso, para lograr su doble fin en forma segura y conveniente, necesita normas sapientísimas que regulen su formación e instrucción religiosa, clerical y apostólica. A esta necesidad proveyeron hasta nuestros días en cada Instituto ampliamente sus propias constituciones o estatutos relativos a la formación de los jóvenes o a la reglamentación de sus estudios; aunque tampoco faltaban acerca de eso algunas prescripciones y recomendaciones de la Santa Sede. Con todo, echábanse de menos hace ya tiempo algunas ordenaciones generales, debidamente coordinadas y más completas, corroboradas por la Autoridad Apostólica, obligatorias para todos y dondequiera, a fin de que un asunto de tanta trascendencia y que tan íntima relación guarda con el bien de las almas permanezca seguro y se vaya desarrollando y perfeccionando siempre en forma conveniente y satisfactoria.

Esto requiere una vigilancia continua de la Sede Apostólica, ya que, así como los centros de formación clericales diocesanos, por su carácter público en la Iglesia, se hallan bajo el solícito cuidado y constante dirección de la misma, ejercido por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, de igual forma y por el mismo título las escuelas de los estados de perfección reconocidas y confirmadas por la Iglesia son públicas y están sometidas a la Sagrada Congregación de Religiosos.

Alude luego el Papa a la Comisión especial creada en este Dicasterio, compuesta de varones idóneos, y encargada de todas las cuestiones y negocios relacionados con la formación religiosa y clerical de los aspirantes, novicios y jóvenes profesos de los estados de perfección.

Dicha Comisión preparó algunos esquemas relativos a la materia y los sometió a la aprobación pontificia.

Nunc igitur—agrega el Papa—non pauca edicimus Statuta, praemissis tamen quibusdam fundamentalibus principiis et normis de religiosa, clericali atque apostolica alumnorum institutione et formatione, semper et ab omnibus prae oculis habendis. Y en primer lugar—observa—el fundamento de toda la vida, ya sea religiosa, ya sacerdotal y apostólica, que se apellida vocación divina, está constituído por un doble elemento, a saber, uno divino, y el otro eclesiástico, lo cual no queremos que nadie eche en olvido. Por lo que al primero se refiere, la vocación divina, para quien pretenda abrazar el estado religioso o el sacerdotal, es tan necesaria que, si falta, es preciso afirmar que falta igualmente el fundamento mismo sobre el cual ha de apoyarse todo el edificio. Efectivamente, a los que Dios no llama, su gracia no los moverá ni ayudará. Por otra parte, si la verdadera vocación para cualquier estado, en tanto se ha de llamar en cierto modo divina, en cuanto que Dios es el autor principal de todos los estados y de todas las disposiciones y dones, así naturales como sobrenaturales; cuánto más debe afirmarse y serlo, tratándose de la vocación religiosa y sacerdotal, por su excelsa sublimidad y por los múltiples ornamentos naturales y sobrenaturales como la enriquecen, ut nonnisi a *Patre luminum,* a quo *omne datum optimum et omne donum perfectum,* descendere possint? (Cfr. *Iac.* 1, 17).

Pasando al otro elemento de la vocación religiosa y sacerdotal, enseña el Catecismo Romano: *Vocari a Deo dicuntur, qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur.*

Esto, lejos de oponerse a lo que dejamos indicado respecto de la vocación divina, más bien guarda con ello perfecta armonía. En efecto, la vocación divina al estado religioso y clerical, toda vez que al agraciado con ella se le destina para practicar públicamente una vida de santificación y para ejercer un ministerio jerárquico en la Iglesia, sociedad visible y jerárquica, debe ser también probado, admitido y gobernado por los superiores jerárquicos a quienes Jesucristo encomendó regir la Iglesia.

Han de tener siempre muy presentes estos datos todos aquellos a quienes incumbe examinar y reclutar dichas vocaciones, para que de ningún modo fuercen a nadie a enrolarse en el

estado sacerdotal o religioso ni atraigan o admitan a los que no den señales auténticas de tener verdadera vocación divina; ni tampoco promuevan al ministerio clerical a quienes únicamente manifiesten haber recibido de Dios vocación para el estado religioso; en cambio, a los que hayan sido favorecidos por Dios también con este don no deben rechazarlos, poniéndoles en el trance de tener que incorporarse al clero secular; ni, por último, apartarán del estado sacerdotal a quien dé señales inequívocas de tener vocación divina para el mismo.

Cosa manifiesta es que los que pretenden inscribirse en la milicia clerical corespondiente a los estados de perfección, para quienes se establecen estas normas, deben reunir todas las condiciones exigidas por la múltiple vocación religiosa, sacerdotal y apostólica, y poseer, consiguientemente, todas las dotes y cualidades que se juzgan necesarias para desempeñar tan excelentes ministerios como Dios les encomienda.

Además, a nadie se le oculta que los gérmenes de la vocación divina y las cualidades integrantes reclaman educación y formación para que se desarrollen y lleguen a sazón. Eso pide una labor asidua y apta por parte de los encargados de realizarla, en armonía con las circunstancias de personas, tiempos y lugares donde se han de ejercer dichos ministerios. Los educadores deben estar llenos del Espíritu Santo y adornados de una santidad eminente y de todas las virtudes para mover con su ejemplo a los jóvenes. Y han de proceder en la tarea de la formación de una manera orgánica y progresiva echando mano de todos los medios idóneos para lograr una educación integral, sin descuidar los elementos naturales que sean aprovechables, pero valiéndose principalmente de los sobrenaturales, como los sacramentos, la oración, la mortificación, etc., ya que éstos son no sólo necesarios, sino también absolutamente primarios y esenciales.

Pero guardando ese orden en los métodos y en las prácticas, ninguna cosa debe omitirse de cuanto pueda contribuir al perfeccionamiento del cuerpo y del alma, al cultivo de todas las virtudes naturales y a formar virilmente el hombre completo, para que sobre el fundamento sólido de la honestidad natural y de los elementos humanos bien elaborados se apoye la formación sobrenatural, ya religiosa, ya sacerdotal, y así se ofrezca a todos los hombres un camino más fácil y seguro de acercarse a Cristo,

cuanto con mayor evidencia se les represente en la persona del sacerdote la «*benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei*» (cfr. *Phil.* 4, 8).

Sin embargo, aunque se debe conceder mucha importancia a la formación humana y natural del clero religioso, no cabe la menor duda que corresponde el primer lugar durante toda la carrera a la santificación del alma...

Tengan, pues, muy grabado en la memoria cuantos forman parte de los estados de perfección, y medítenlo frecuentemente en la divina presencia, que para cumplir los deberes que su profesión les impone, no les basta evitar los pecados mortales y veniales, ni ejecutar sólo materialmente las órdenes de sus Superiores, y los votos o vínculos con que se hallan ligados en conciencia, o también sus propias constituciones... ; hace falta que realicen todo eso con el máximo interés y con un amor ferviente, no sólo por necesidad, *sed etiam propter conscientiam* (*Rom.* 13, 5)...

Una vez que se haya provisto a dicha santificación del alma, se ha de procurar asimismo una esmeradísima formación intelectual y pastoral del clero religioso, respecto de la cual, dada la importancia del asunto y el deber que Nos impone Nuestra suprema autoridad, queremos proponer y recomendar algunos principios un poco más ampliamente.

Cuánta sea la necesidad de una formación intelectual sólida y perfecta para los mencionados religiosos, claramente se infiere sobre todo de la triple dignidad con que están adornados en la Iglesia de Dios, a saber, religiosa, sacerdotal y apostólica.

Los religiosos, a quienes incumbe la sublime tarea de buscar únicamente a Dios y unirse a El mediante la contemplación de las verdades divinas para comunicarlas a los demás, no podrán lograrlo convenientemente si carecen de aquel conocimiento profundo de Dios y de sus misterios que se saca de las ciencias sagradas...

La dignidad sacerdotal, que constituye a quienes de ella están revestidos en legados de la ciencia divina, y les confiere un título especial para ser apellidados *sal de la tierra y luz del mundo,* exige una plenísima y sólida formación especialmente en las disciplinas eclesiásticas...

Finalmente, el ministerio apostólico que, según la vocación de cada cual, ejercitan los miembros de los estados de perfección en la Iglesia, ya sea mediante la predicación al pueblo, ya educando cristianamente a los niños y a los jóvenes, ya de varias otras formas, no puede producir frutos saludables y permanentes si carecen de un conocimiento profundo de las ciencias sagradas adquirido por el estudio continuo de las mismas.

Para conseguir esta sólida y perfectísima instrucción y formación intelectual, en conformidad con el desarrollo natural de los jóvenes y la distribución de los estudios, deben procurar, en primer término, los Superiores religiosos, con toda diligencia, que sus alumnos adquieran un conocimiento de las letras y las ciencias que no sea inferior al que adquieren los jóvenes seglares que cursan iguales materias... ; y de esa forma se conseguirá también que dichos alumnos obtengan la preparación conveniente para lograr después un conocimiento más profundo de las disciplinas eclesiásticas.

En la enseñanza de la filosofía y teología, cuyo magisterio sólo debe ser ejercido por profesores idóneos y bien seleccionados, se observarán con toda exactitud las prescripciones de los cánones, las de Nuestros Predecesores y las Nuestras, sobre todo en lo concerniente a la reverencia debida al Magisterio eclesiástico y a la omnímoda fidelidad que siempre y en todas partes se le debe profesar e inculcar en el ánimo de los discípulos, la prudencia y cautela con que se ha de proceder en la diligentísima y sumamente recomendable investigación de las cuestiones nuevas que se presentan al correr de los tiempos, y de atenerse por completo al método, al sistema y a los principios del Doctor Angélico siguiéndolos con toda fidelidad en la formación filosófica y teológica de los alumnos.

Tomando por guía y maestro al Aquinate, se ha de emplear en la enseñanza de la teología el método positivo y escolástico juntamente, de forma que, a la luz del Magisterio auténtico, se investiguen con suma diligencia las fuentes de la divina Revelación..., explicándola no según el juicio privado o empleando argumentos puramente humanos, sino ajustándose con toda fidelidad a la mente y al sentir de la Iglesia. Persuádanse los profesores de filosofía cristiana y de teología que no ejercen este ministerio por derecho y en nombre propio, antes bien por la

autoridad y en nombre del Magisterio supremo y, por tanto, bajo su vigilancia y dirección... ; consiguientemente, quedando a salvo la oportuna libertad de opinar en las materias que aún se hallan sometidas a discusión, en cuanto a lo demás no están facultados para comunicar a los discípulos las doctrinas de su agrado, sino las aprobadas por la Iglesia, conforme advertía SAN PIO X en el Motu propio «*Doctoris Angelici*».

Tengan asimismo muy presente siempre, profesores y alumnos, que los estudios eclesiásticos no se ordenan sólo a perfeccionar la inteligencia, sino a procurar una formación religiosa, sacerdotal y apostólica sólida e integral...

Para lograrlo, la instrucción intelectual ha de ir acompañada de la oración, del estudio y contemplación de las verdades divinas ; debe ser plena, sin omitir ninguna materia de las señaladas y, además, coherente, y de tal forma se ordenarán las diversas asignaturas que conspiren a formar un sistema único, sólido y aptamente organizado ; ha de orientarse de suerte que sirva para refutar los errores actuales y para remediar las necesidades de la época ; ha de aprovecharse de los inventos modernos y a la vez armonizarse bien con la veneranda tradición ; finalmente, debe ordenarse de forma que prepare a los alumnos para ejercer fructuosamente cualquier género de ministerios pastorales...

Insiste el Papa en que para ejercer con provecho el ministerio apostólico, además de la santidad y la ciencia correspondientes, necesitan los sacerdotes una preparación pastoral muy completa y esmerada...

Esta formación pastoral, que debe comenzar ya desde el principio de la carrera, se irá después perfeccionando gradualmente conforme van creciendo en edad, y una vez terminados los estudios de teología, se ha de completar con un aprendizaje especial en armonía con el fin específico de cada Instituto religioso, esforzándose en primer lugar por conseguir que los futuros ministros y apóstoles de Cristo, a imitación de Este, se penetren bien de las virtudes apostólicas y las ejerciten de veras, movidos de un deseo ferviente y purísimo de promover la gloria de Dios, de una caridad inflamada por la defensa de los derechos de la Iglesia, por conservar y difundir su doctrina, por un celo ardentísimo de procurar la salvación de las almas...

En segundo lugar, debe asimismo procurarse en la formación pastoral que, según van adelantando en los estudios, se instruya a los alumnos en todas aquellas disciplinas que pueden contribuir eficazmente a formar un «*buen soldado de Cristo*» (2 *Tim.* 2, 3), proveyéndolo de idóneas armas apostólicas. Así, pues, además de los estudios filosóficos y teológicos, para disponer la actuación pastoral en forma conveniente, es de absoluta necesidad que a los futuros pastores de la grey cristiana se les instruya en materias psicológicas... y otras similares por maestros peritos y conforme a las normas de la Sede Apostólica... Esa instrucción y formación doctrinal debe corroborarse con el uso y la experiencia y con ejercicios prácticos durante la carrera, y después de la ordenación sacerdotal deberá perfeccionarse con un aprendizaje peculiar dirigido por las enseñanzas, los consejos y el ejemplo de varones muy peritos, que ha de consolidarse continuamente por medio de los estudios sagrados ininterrumpidos. Una vez establecidos estos principios capitales, que deben informar la tarea educativa, y por los que han de regirse los educadores y educandos, ya quedan trazadas las normas generales acerca de cada uno de los extremos de tan grave negocio, «omnibus mature perpensis, certa scientia ac de Apostolicae potestatis plenitudine decernimus atque statuimus ab omnibus, ad quos pertinent, servari. Sacrae Congregationi de Religiosis potestatem insuper facimus Nostra Auctoritate per ordinationes, instructiones, declarationes, interpretationes aliaque id genus documenta, Statuta Generalia, iam a Nobis probata, ad effectum adducere omniaque illa peragere, quae ad Constitutionem atque Statuta Ordinationesque fideliter observanda spectant. Contrariis quibuslibet non obstantibus, peculiari etiam mentione dignis».

De una manera tan solemne confirma el Papa lo establecido en esta Constitución Apostólica.

II

SAGRADA CONGREGACION DEL SANTO OFICIO

INSTRUCCION *dirigida a todos los Ordinarios y a los profesores de los Seminarios, Ateneos, Universidades y a los Lectores de*

las Casas religiosas de estudios, acerca de la "ética de la situación", con fecha 2 de Febrero de 1956 (4).

En contra de la doctrina moral enseñada por la Iglesia y de su aplicación, comenzó a divulgarse, aún entre los católicos, un sistema ético generalmente denominado de cierta «Etica de la Situación», la cual afirman ser independiente de los principios de la ética objetiva (que en último término se funda en el «Ser») y la ponen al mismo nivel, y hasta la colocan en un plano más elevado que aquélla.

Los partidarios de este sistema afirman que la norma decisiva y última de obrar no es el orden objetivo recto, fijado por la ley natural y mediante ella con certeza conocido, sino cierto juicio y luz interna de la mente de cada individuo en cuya virtud conoce la manera como debe conducirse en los casos concretos que se le presentan. Por lo mismo, según ellos, esa decisión última del hombre no es, conforme enseña la ética objetiva reconocida por los autores de mejor nota, una aplicación de la ley objetiva a un caso particular fijándose y ponderando a la vez las circunstancias particulares de la «situación», de acuerdo con las reglas de la prudencia, sino aquella inmediata iluminación y juicio internos. Este juicio, al menos respecto de muchas cosas, en último término no se mide, por lo que atañe a su verdad y rectitud objetiva, ni puede medirse por ninguna norma objetiva, exterior al hombre e independiente de su persuasión subjetiva, sino que éste se basta completamente a sí mismo.

Según esos autores no es idóneo el concepto tradicional de la «naturaleza humana», sino que precisa recurrir al concepto de la naturaleza humana «existencial» que respecto de muchas cosas no tiene valor objetivo absoluto, sino únicamente relativo y, por lo mismo, mudable, exceptuando quizá aquellos pocos elementos y principios que pertenecen a la naturaleza humana metafísica (absoluta e inmutable). El mismo valor puramente relativo tiene el concepto tradicional de «ley natural». Muchas cosas que hoy se hacen pasar como postulados absolutos de la ley natural, estriban, según opinan y enseñan los referidos autores, en el mencionado concepto de la naturaleza existencial y, por lo mismo, son meramente relativos y mudables, pudiendo siempre adaptarse a todas las situaciones.

(4) AAS 48 (1956) 144-145.

Una vez admitidos y aplicados al caso tales principios, afirman y enseñan que los hombres, juzgando cada cual según su conciencia, no ateniéndose a las leyes objetivas, sino dejándose guiar por aquella luz interna individual según el dictamen de la intuición personal, al decidir lo que deben hacer en la situación presente, pueden preservarse o verse libres fácilmente de muchos conflictos éticos, que de otra forma resultan insolubles.

Muchas de las cosas que propugna este sistema de la «Etica de la Situación», son contrarias a la verdad objetiva y a los dictámenes de la recta razón, acusan vestigios relativistas y modernistas y se desvían enormemente de la doctrina católica tradicional. No pocas de sus aserciones guardan afinidad con los diversos sistemas de la Etica no católica.

Atentamente considerado lo que precede, para alejar el peligro de la «Nueva Moral» a que se refirió Su Santidad en las Alocuciones del 23 de Marzo y 18 de Abril de 1952, y para tutelar la pureza y seguridad de la doctrina católica, esta Suprema Sagrada Congregación del Santo Oficio veda esta doctrina de la «Etica de la Situación», cualquiera que sea el nombre con que se la designe, prohibiendo su enseñanza o aprobación en las Universidades, Ateneos, Seminarios y Casas religiosas de formación, o que se la propague y defienda de cualquier forma en libros, disertaciones, discursos o conferencias.

III

SAGRADA CONGREGACION DE RELIGIOSOS

a) Decreto *señalando normas en orden a los Congresos para tratar de la conveniente renovación de los estados de perfección,* lleva la fecha del 26 de Marzo de 1956 (5).

El saludable y fecundo movimiento en pro de la conveniente renovación de los estados de perfección, felizmente inaugurado en el gran Congreso celebrado en Roma a fines del Año Santo de 1950, bajo la paternal y luminosa dirección de Su Santidad Pio XII, ha producido copiosos frutos en todas partes durante

(5) AAS 48 (1956) 295-296.

todo este quinquenio (1950-1956) así en lo que atañe a la perfección y formación religiosa, como al ministerio apostólico y a la mutua coordinación entre los diversos Institutos.

Mas para que esta beneficiosa renovación y adaptación se verifique con orden y prudencia, avance cada día, se intensifique y difunda con mayor seguridad, la Sagrada Congregación de Religiosos, con el permiso y aprobación del Santo Padre, acordó establecer las siguientes normas, que habrán de aplicarse principalmente cuando se trate de renovar la disciplina y la vida interna de los estados de perfección, dejando a salvo el derecho de los Ordinarios a tenor de los sagrados cánones:

1. Sin consultar previamente a dicha Sagrada Congregación no se permite celebrar ni preparar Asambleas o Congresos tanto diocesanos como regionales o nacionales, ni cursillos o lecciones especiales para los varones o mujeres pertenecientes a los estados de perfección, en los que se trate de su vida interna, o de la educación y formación que en ellos se debe dar. El derecho y la naturaleza misma del asunto pide que la Santa Sede, a la cual se reserva la dirección suprema y eficaz del estado público de perfección, tenga seguridad así de la doctrina como de la oportunidad de los programas e igualmente de la competencia y experiencia de quienes hayan de presidir o enseñar en tales Asambleas.

2. Así pues, los promotores o presidentes de dichas Asambleas o cursillos presentarán a tiempo a la Sagrada Congregación el temario y la lista de los oradores; y una vez terminada la reunión, el que la presidió le comunicará los asuntos tratados, las disputas habidas, las conclusiones acordadas y, en general, todo aquello que se relacione con la oportuna renovación de los estados de perfección.

3. Y en los lugares donde ya existen Federaciones o Consejos de Superiores Mayores con estatutos propios y comisiones peculiares anejas, aprobados por la Santa Sede, podrán acudir a ellos para elegir y proponer a la Sagrada Congregación varones competentes que hagan uso de la palabra en dichas Asambleas o cursillos.

4. Los Ordinarios locales realizarán una obra laudable si convocan a los miembros de los estados de perfección que tienen casas y ejercen el ministerio en su diócesis para examinar, co-

municar y discutir paternalmente con ellos las cosas pertenecientes a los ministerios que ejercitan, en lo que interesa legítimamente a la diócesis. Tales reuniones son muy recomendables por lo mucho que pueden contribuir a manifestar y fomentar la unión con el Padre y Pastor de la grey e igualmente a promover y dirigir eficazmente las tareas del apostolado. Si todas estas cosas se ponen en práctica con esmero y diligencia, lejos de cohibir u obstaculizar las Asambleas y reuniones o cualesquiera iniciativas, antes bien contribuirán grandemente a que produzcan frutos cada vez más abundantes.

* * *

b) INSTRUCCION *sobre la clausura de las monjas* (del 25 de Marzo de 1956 (6).

Motivo de esta Instrucción.—Una de las razones que indujeron a PIO XII a promulgar la Const. «Sponsa Christi», fué la consideración de las no leves dificultades que actualmente ofrecen las leyes, demasiado rígidas, de la clausura papal. Lo cual nada tiene de extraño si consideramos que todo el Instituto de las monjas se ha resentido de lo mucho que han cambiado los tiempos y variado las cosas. Y como dicha clausura, aun siendo importante, no afecta, sin embargo, a la esencia del estado religioso, puede experimentar modificaciones y adaptaciones, que fué precisamente lo que hizo el Santo Padre en los Estatutos Generales de la mencionada Constitución, introduciendo la clausura papal *mayor* y *menor*.

Para cumplir el encargo y autorización que en el documento citado confería Su Santidad a la Sagrada Congregación de Religiosos, promulgó ésta, el 23 de Noviembre de 1950—dos días después de la fecha que lleva la Constitución «Sponsa Christi» (7)—, la Instrucción «Inter praeclara», determinando el alcance de esas dos especies de clausura papal.

Ultimamente, después de haber dejado transcurrir unos años de provechosa experiencia, creyó llegado el tiempo de organizar todo lo relativo a dicha clausura, y a tal efecto publicó la Instrucción «Inter cetera», de la que vamos a ocuparnos en las pá-

(6) AAS 48 (1956) 512-526.
(7) De ambos documentos hemos publicado un extracto en esta misma Revista, 79 (1952), pp. 83-96 y 102-111.

ginas siguientes, comenzando por consignar la advertencia que hace en el n. 1 sobre el empeño de la Santa Sede por conservar dicha clausura, debido a que «uno de los elementos propios e importantísimos de la vida canónica contemplativa es aquella clausura estricta que, basándose en la tradición antigua, y regulada y defendida en el trascurso de los siglos, al mismo tiempo que resguarda la profesión solemne de la castidad, resulta un medio aptísimo para disponer el alma a unirse más íntimamente con Dios. Pues cuanto con mayor vehemencia en nuestros días los hombres se sienten más inclinados hacia las cosas exteriores, con tanto más vigor debe guardarse la clausura, gracias a la cual pueden las monjas adherirse más plenamente a Dios».

Lo dicho hasta aquí pertenece a los nn. 1-3 de la Instrucción «Inter cetera».

LA CLAUSURA PAPAL CONSIDERADA EN GENERAL

A este epígrafe corresponden los nn. 4-6 de la misma, en los cuales ordena que las monjas de todos los monasterios, aun cuando actualmente, por una excepción temporal, todavía emitan sólo votos simples, si desean conservar el nombre y la condición jurídica de monjas, están obligadas a aceptar y conservar la clausura papal, siquiera la menor, de acuerdo con la Constitución «Sponsa Christi», art. III § 2 y art. IV § 5, n. 2.

Ya se trate de fundar un monasterio nuevo, en el que se introduzca por primera vez la clausura, ya de uno antiguo donde ésta se haya de restablecer, quedan las monjas estrictamente obligadas a observar la papal, que comenzará a urgir, para todos los efectos, desde el preciso momento que señalará, consignándolo por escrito, el Ordinario del lugar respectivo.

La ley de la clausura, mayor o menor, comprende todos los monasterios sometidos a una u otra, por exiguo que sea el número de monjas que los habiten (can. 597 § 1).

La clausura papal mayor: *a*) su naturaleza; *b*) la clausura activa; *c*) la pasiva; *d*) su custodia.

a) Tocante a *su naturaleza*, la clausura mayor es la establecida en los cáns. 597, 600-602 del *Codex*, que debe guardarse por regla general en todos los monasterios donde se emiten actual-

mente los votos solemnes y se profesa únicamente la vida contemplativa...

Están fuera de la clausura: los locutorios en cuanto a la parte destinada a los extraños; la iglesia y el oratorio situado fuera del coro reservado a las monjas; la sacristía con las dependencias abiertas al clero y sirvientes; el recinto donde el sacerdote oye las confesiones de las monjas; las habitaciones de las hermanas externas, y las piezas destinadas a los capellanes y a los huéspedes (nn. 7-11).

Aunque la iglesia, la sacristía y anejos destinados al culto no están comprendidos dentro de la clausura, sin embargo, cuando sea de precisión que las monjas presten allí algún servicio, de suyo pueden los Ordinarios locales permitir que, durante aquella necesidad y servicio, se extienda de momento la clausura a dichos lugares, con tal que en los mismos se observen entretanto todos los requisitos que abajo se prescriben para tutelar la clausura.

En idénticas circunstancias y bajo las mismas condiciones pueden los Ordinarios conceder que igualmente se extienda la clausura a los locutorios y a otros lugares anejos al monasterio cuando, a falta de hermanas externas, o por otro motivo, se juzgue verdaderamente necesario que las monjas realicen allí alguna labor.

Salvo que un derecho particular más rígido establezca otra cosa, la ley de la clausura no debe impedir que las monjas, para fomentar el genuino espíritu litúrgico, puedan ver el altar; de tal forma, sin embargo, que ellas no puedan ser vistas de los fieles (nn. 12-17).

b) *La clausura activa.*—...No se permite a las monjas salir de la clausura con ocasión de la toma de hábito, de la profesión, de la comunión o por otro motivo semejante.

Tampoco pueden pasar de un monasterio a otro, aunque sea de la misma Orden, ni aún por breve tiempo, sin licencia apostólica, salvo el derecho particular legítimamente aprobado para las Federaciones.

Es lícito salir de la clausura en caso de inminente peligro de muerte o de otro mal gravísimo (can. 601 § 1). Tales casos son: los de incendio, inundación, terremoto, derrumbamiento del edi-

ficio o amenaza de caerse los muros, incursiones aéreas, irrupción de soldados, urgente requisición del monasterio por la autoridad militar o civil.

Además, los de una urgente operación quirúrgica u otra urgente cura médica que es necesario practicar fuera para poner a salvo la salud, y la enfermedad de alguna monja que resulta de verdadero peligro para toda la Comunidad.

Igualmente, si esa grave y urgente necesidad se da en alguna Hermana externa u otra persona que desempeña el oficio de aquélla, puede la Superiora personalmente o valiéndose de otra monja, y aun con una compañera, salir a socorrer a la enferma si, de no hacerlo, hubieran de faltarle a ésta los auxilios necesarios. Dichos peligros y necesidades debe reconocerlos por escrito el Ordinario del lugar, si el tiempo lo permite (can. 601 § 2); de lo contrario se le notificarán después.

Se considerará legítima la salida cuando, previa la declaración del Ordinario, urge la obligación de ejercitar derechos o deberes civiles.

Las monjas que obtuvieron facultad para salir de la clausura deben ir directamente al lugar para donde se la concedieron y no pueden aprovechar la ocasión para dirigirse a otros lugares...

Circunstancias graves, necesidades absolutas o morales y utilidades de mucha importancia pueden constituir causas justas y canónicas para pedir a la Santa Sede dispensas proporcionadas, y aun moderadas y cuidadosamente definidas facultades habituales. Tales circunstancias son:

1) Cuidar la salud fuera del monasterio.

2) Consultar con un médico, sobre todo con un especialista, v. gr., un oculista, odontólogo, radiólogo, o para someterse a observación médica.

3) Acompañar o visitar a una monja que está fuera enferma.

4) Suplir a las Hermanas externas o a las demandaderas, cuando se carece de unas y otras.

5) Vigilar los campos, las posesiones, los edificios o las casas donde moran las Hermanas externas.

6) Realizar actos de administración o gestión económica de suma importancia que, de otra suerte, casi no podrían verificarse en debida forma o se harían mal.

7) El trabajo monástico, ya sea apostólico, ya manual.

8) Desempeñar un oficio en otro monasterio y cosas por el estilo (nn. 18-25).

c) *La clausura pasiva.*—El Ordinario de lugar o el Superior regular, con ocasión de la visita canónica sólo pueden entrar en clausura para inspeccionar el local, a tenor de los cáns. 512 y 600.

La visita de las personas se verificará en el locutorio común, permaneciendo el visitador fuera de la clausura, salvo que se trate de oír a una monja enferma que no puede trasladarse al locutorio.

No se permite la entrada de los sacerdotes para ejercer otros ministerios que no sean los de administrar a las enfermas los sacramentos de la penitencia, Eucaristía y Extrema Unción y asistir a las moribundas.

La predicación de la divina palabra debe hacerse ante las rejas del coro o del locutorio, pero si no puede hacerse cómodamente ahí, se acudirá a la Santa Sede para obtener la facultad de predicar dentro del coro o de la sala capitular o, con la anuencia del Ordinario local, en la iglesia, a la cual en ese caso se extiende la clausura, teniendo entretanto cerradas sus puertas.

Pueden entrar en la clausura de las monjas:

a) Los que ejerzan a la sazón la soberanía en algún Estado, aunque sea federado, y sus esposas con el séquito (8).

b) Los Cardenales de la Santa Iglesia Romana, que pueden llevar de acompañantes uno o dos clérigos o un seglar de la familia cardenalicia.

c) Los médicos, cirujanos u otras personas peritas en curar enfermos, arquitectos, artesanos, obreros y demás personas cuyos servicios, a juicio de la Superiora, sean necesarios para el monasterio, obteniendo antes la aprobación, siquiera habitual, del Ordinario local...

Deben ser de óptima fama y de costumbres excelentes las personas que hayan de entrar frecuentemente en la clausura... (nn. 26-34).

---

(8) Alude ahí la Sagrada Congregación a la respuesta de la Comisión Intérprete, del 26 de Marzo de 1952, de la que dimos cuenta en esta misma Revista, 80 (1953), p. 315, indicando que, si bien la Comisión se refería a la clausura de los regulares varones, por analogía podía extenderse a la de las monjas.

d) *Custodia de la clausura.*—El Ordinario del lugar tiene el derecho y el deber de velar por la guarda de la clausura en todos los monasterios de su territorio... (can. 603). Pero dentro del monasterio pertenece inmediatamente a la Superiora la custodia de la clausura...

En lo tocante al acceso de las monjas al locutorio (tiempo y frecuencia, cualidad de las personas que se hayan de admitir, etc.) y al modo de conducirse allí (el velo, las escuchas, etc.) se observarán las Constituciones propias. Pero si se juzga que éstas precisan alguna adaptación, se acudirá a la Santa Sede (nn. 35-39).

La clausura papal menor: a) su naturaleza; *b*) división del monasterio; *c*) clausura activa; *d*) pasiva; *e*) su custodia.

40. *a*) La clausura papal menor se contiene dentro de estos límites:

1) Como verdaderamente pontificia no menos que la clausura mayor, protege y fomenta la observancia y custodia de la castidad pública solemne y la vida contemplativa del monasterio.

2) Mas por el hecho de ser menor, aun siendo verdaderamente mucho más severa que la clausura de las Congregaciones (can. 604), y hasta que la de las Ordenes de varones (cánones 598-599), concede la facultad y la oportuna facilidad para que las monjas ejerciten de una manera conveniente y fructuosa algunos ministerios selectos e idóneos a ellas legítimamente encomendados (Instr. «Inter praeclara», XI).

41. *a*) La clausura menor no permite cualesquiera ministerios, sino sólo aquellos que riman bien con la vida contemplativa, ya sea de toda la Comunidad, ya de cada una de las monjas que la integran (Const. «Sponsa Christi»).

b) Esos ministerios, bien sea por Instituto, bien por legítima concesión o por mandato de la Iglesia, en atención a las múltiples necesidades que experimenta cada día ella y las almas, han de aceptarse con orden y moderación en armonía con la índole y el espíritu de cada Orden religiosa, de forma que no sólo no perturben o comprometan su vida auténticamente contemplativa, sino que más bien la sostengan y coroboren (Const. «Sponsa Christi»).

c) Tales son: la enseñanza del catecismo, la instrucción religiosa, la educación de las niñas y niños, retiros y ejercicios

para mujeres, preparación para la primera Comunión, obras de caridad en alivio de los enfermos, de los pobres, etc.

42. *a*) Necesariamente se debe aplicar la clausura menor en los monasterios donde muchas monjas y una parte notable de aquéllos se destinan habitualmente a obras de apostolado.

b) Por el contrario, si son pocas las monjas dedicadas a tales obras, y éstas ocupan o pueden reducirse práctica y prudentemente a pequeñas partes del monasterio, entonces puede observarse, a juicio de la Santa Sede, la clausura mayor con las debidas facultades o dispensas, de acuerdo con lo dicho arriba en el número 9.

b) *División del monasterio.*—43. En primer lugar, las piezas del monasterio que, en atención al ejercicio de los ministerios, está sometido a la clausura menor, se dividirán en dos partes, reservando la primera para las monjas y destinando la otra para las obras de apostolado.

44. *a*) En la parte reservada para las monjas a modo de clausura mayor, deben hallarse: las celdas, el coro, la sala capitular u otra semejante, el refectorio, la cocina, las salas de recreo o paseo y de labor de la Comunidad, los locutorios por el lado accesible a todas las monjas.

b) En esta parte del edificio no pueden estar: los locales donde habitan las Hermanas externas, las habitaciones y piezas destinadas a hospedería; la iglesia con sus anejos, salvo lo indicado en el n. 12.

45. *a*) La otra parte del monasterio está reservada para las obras o ministerios del apostolado ejercitados por el propio monasterio. De ahí que esta parte se halla a disposición, tanto de las religiosas que legítimamente se dedican a las obras y ministerios, como de quienes dirigen el apostolado.

b) La iglesia y el oratorio público, o los lugares a ellos anejos y demás anotados en el art. 12, por regla general no deben estar dentro de esta segunda parte del monasterio, sino fuera de ella.

Pueden exceptuarse, así en la iglesia como en los departamentos anejos a la misma, las piezas o cámaras que legítimamente se reservan para las obras de apostolado; y aun toda la iglesia, que sirve habitualmente para uso común de los fieles, en caso de necesidad puede, consintiéndolo el Ordinario del lu-

gar, equipararse a los locales destinados a los ministerios durante el tiempo que las monjas se vean precisadas a ejercer en ella sus propios ministerios, con tal que se cumplan fielmente las disposiciones que abajo se prescriben, y aplicando prudentes cautelas.

46. *a*) No se permiten locales que se destinen alternativamente unas veces para la Comunidad, y otras para las obras de apostolado.

b) Sin embargo, con causa razonable podrá el Ordinario de lugar permitir que para un determinado acto o también para un tiempo señalado, algunos locales destinados habitualmente para las obras (de apostolado), se adjudiquen a la Comunidad, extendiendo entonces a los mismos todas las reglas y prescripciones que arriba se detallan referentes a la parte del monasterio habitualmente reservada para la Comunidad.

47. También, por lo que atañe a la parte del monasterio destinada a las obras (de apostolado), debe impedirse la vista de una y otra parte. Si acaso no fuera posible impedir por completo con el mismo rigor la vista desde la parte del monasterio a las monjas reservada, proveerá el Ordinario con la debida prudencia.

48. *a*) Debe señalarse netamente la separación de las dos partes del monasterio indicándola con claridad, de forma que a todos resulte bien perceptible.

b) Todas las prescripciones relativas a las puertas de la clausura mayor (n. 49, *a*), deben aplicarse a las de la parte del monasterio reservada para las monjas.

c) Si para todo el monasterio no hay más que una puerta que dé a la calle, por la que entran los extraños, es de todo punto necesario que haya otra puerta interna debidamente custodiada por la cual entren las personas que deban admitirse en los locales destinados a las obras (de apostolado).

49. El paso de las monjas desde la parte de la Comunidad a la de las obras:

a) Debe hacerse siempre directamente por una puerta especial.

b) Sólo está permitido el paso a las horas legítimamente designadas y únicamente a las monjas que por la Superiora estén destinadas para las obras, ya sea para un acto determinado, ya

habitualmente, de acuerdo con las Constituciones o los Estatutos. Deben catalogarse también entre las mismas la Superiora u otra monja por ella designada, aunque sólo sea para ejercer la conveniente vigilancia.

c) Para las monjas que se encuentren legítimamente en los locales de las obras habrá locutorios especiales, sin necesidad de ponerles rejas, aunque sí dispuestos con las oportunas cautelas, en los que puedan hablar con los extraños, pero sólo de los asuntos relacionados con las obras (de apostolado).

c) *Clausura activa.*—50. *a*) La clausura menor implica la prohibición grave, para todas y cada una de las personas a ella sometidas, de no salir fuera de las cercas del monasterio, de igual forma que la clausura mayor respecto de las monjas y demás a ella sujetas (Instr. «Inter praeclara», XII, 2).

b) Pueden concederse dispensas de esa grave prescripción cuando, por motivo de apostolado, sean verdaderamente necesarias, pero sólo a las monjas y a sus compañeras que, según lo dicho arriba (n. 49), estén legítimamente dedicadas a los ministerios.

c) Puede la Superiora conceder licencia en los casos reconocidos aquí (n. 51) o en las Constituciones propias, cuando existan con certeza, onerada sobre ello la conciencia de la Superiora. En otros casos no expresados en el derecho, aunque hasta cierto punto se les puedan equiparar por ser bastante parecidos, debe acudirse al Ordinario del lugar para que éste, examinando el caso ante el Señor, conceda la licencia y, si lo estima oportuno, remita la concesión a la Superiora para lo futuro.

d) Tanto el Ordinario local como el Superior regular, a quienes está encomendada la tutela de la clausura (can. 603), onerada gravemente su conciencia, velarán diligentemente sobre la observancia de estas normas.

51. Son tres los capítulos en virtud de los cuales generalmente se puede apreciar la referida necesidad de los ministerios, para que pueda concederse legítimamente la licencia de salir:

a) *Por razón del mismo ministerio* que de hecho exija la salida para poder ejercerlo con eficacia, v. gr., si es preciso acompañar a las niñas fuera de la clausura por motivo de estudio, de salud, de recreo, y no está a mano la maestra, las oblatas u otras personas que puedan cumplir ese oficio.

b) *Por razón de prepararse para los ministerios*, o sea para adquirir la ciencia, la cultura, los títulos, las habilitaciones, debiendo a tal efecto asistir a escuelas, liceos, universidades, conferencias y congresos que se estime necesario. Si algunos de esos Institutos fueran tan laicos y profanos que, de asistir a ellos, amenace peligro para las virtudes religiosas o pudiera producir escándalo, debe consultarse siempre antes al Ordinario del lugar. Y en todo caso habrán de observarse las Instrucciones emanadas de la Santa Sede.

c) *Por razón de los negocios, de las causas o cuestiones* relacionadas con los ministerios que precisa tratar ante las autoridades eclesiásticas o civiles o ante los oficios públicos o privados, que no podrían tramitarse de una manera segura y conveniente valiéndose de otras personas.

d) *La clausura pasiva.*—52. Las leyes que regulan el ingreso de los extraños en la clausura mayor se aplican igualmente a los monasterios de clausura menor en lo que atañe a la parte reservada a las monjas.

a) Pueden entrar en la parte del monasterio dedicada a las obras (de apostolado) las mujeres, las niñas o los niños a quienes se destinan tales obras y, conforme a la naturaleza de éstas, pueden también permanecer allí de día y de noche.

b) Otro tanto se diga de las mujeres que sean necesarias para las obras, como profesoras, enfermeras, criadas, obreras.

54. *a*) De una manera transitoria pueden admitirse otras personas ligadas por un vínculo especial con aquellas en cuyo favor se practican las obras, v. gr., los padres, parientes o bienhechores que acompañen a las niñas o niños o que deseen visitarlos; y además se permite invitar a esos mismos y también a otros que sea conveniente o decoroso, según la naturaleza de la obra y las costumbres locales, a ciertas festividades o ejercicios religiosos o escolares.

b) Todas estas cosas deben determinarse oportunamente en los Estatutos u Ordenanzas legítimamente aprobados.

55. Deberán ser admitidos todos aquellos a quienes por derecho eclesiástico o por ley civil legítimamente se les haya encomendado cualquier clase de inspección.

56. Como es natural, no menos que en la parte reservada a las monjas (can. 600, 4), pueden ser admitidos en la parte

destinada a las obras, cuando sea necesario, el médico, los obreros y otros varones por el estilo, con licencia habitual del Ordinario del lugar (n. 29, c).

57. Se requiere y basta la licencia de éste para los demás casos de necesidad o de verdadera utilidad no previstos arriba (nn. 54-56, *a*) ni en los Estatutos propios de las obras.

58. Continuando en vigor todas las disposiciones relativas a la clausura mayor para la parte reservada a las monjas, también en lo concerniente a la clausura mitigada que afecta a la parte destinada a las obras, es derecho y deber del Ordinario local y, si el caso lo pide, del Superior regular, y asimismo, cumpliendo lo que deba cumplirse, de la Autoridad de las Federaciones, vigilar rigurosamente y, si preciso fuera, disponer las oportunas cautelas, aparte de las que ya van incluídas en los Estatutos propios, para guardar y tutelar la clausura.

e) *Custodia de la clausura menor.*—59. *a*) Se encomienda a la Superiora la custodia inmediata de la misma.

b) Conservará en su poder las llaves de las puertas que facilitan el paso de una parte a otra del monasterio, o las entregará con prudencia a las monjas destinadas a las obras (de apostolado).

c) Las llaves de las otras puertas, en los locales de las obras, no las entregará sino a personas de toda confianza.

60. Las monjas que ilegítimamente salieren fuera de las cercas del monasterio incurren *ipso facto* en excomunión simplemente reservada a la Sede Apostólica, a tenor del can. 2342, 3°, o, por expresa concesión de la Santa Sede, reservada al Ordinario del lugar (Instr. «Inter praeclara», XV, 1).

61. *a*) «Las monjas que pasen ilegítimamente de las partes del monasterio reservadas a la Comunidad a los otros locales que se encuentran dentro de las cercas del monasterio, habrán de ser castigadas por la Superiora o por el Ordinario local, según la gravedad de la culpa» (Ib., n. 2).

b) Debe ser considerado ilegítimo el tránsito siempre que se haga sin licencia de la Superiora, al menos habitual o razonablemente presunta.

62. «Los que ilegítimamente entraren y quienes los introduzcan o admitan en los locales del monasterio reservados a la

Comunidad, incurren en excomunión simplemente reservada a la Santa Sede» (Ib., 3).

63. «Los que ilegítimamente entraren y quienes los introduzcan o admitan en los locales del monasterio no destinados a la Comunidad, habrán de ser castigados severamente por el Ordinario del lugar donde radica el monasterio, conforme a la gravedad de la culpa» (Ib., 4).

LA CLAUSURA PAPAL Y LAS FEDERACIONES

64. Sobre la clausura, ya sea mayor, ya menor, de los monasterios federados, pueden los Estatutos de las Federaciones adoptar aquellas medidas que juzguen necesarias para lograr los fines de la Federación.

65. Por lo que al régimen atañe, puede establecerse la facultad de pasar de un monasterio a otro: para celebrar Capítulo o Consejo u otra reunión por el estilo; para disponer las oportunas Visitas que hayan de efectuarse por la Autoridad de la Federación o por sus delegadas; para hacer venir o, cumpliendo lo que deba cumplirse, trasladar una Superiora u otra monja.

66. Al objeto de fomentar la fraterna colaboración de los monasterios, cabe determinar idéntica facultad: para aceptar en otro monasterio un oficio conferido mediante elección o nombramiento; para prestar una ayuda de cualquier clase a otro monasterio o socorrer sus necesidades; y hasta por el bien particular de una monja, pero dentro de los límites fijados en los Estatutos.

67. Para la mejor formación de las monjas, erigiendo a tal efecto edificios comunes, puede reconocerse la facultad, que se determinará claramente en los Estatutos, de trasladarse a ellos, permanecer en los mismos y regresar las monjas a quienes corresponda en virtud de legítimo destino o revocación.

68. *a*) Pueden los Estatutos fijar algunas normas para procurar la observancia uniforme de la clausura en los monasterios de la Federación.

b) Con ese mismo fin, y dejando siempre a salvo los derechos de los Ordinarios locales y de los Superiores regulares, pueden también autorizarse intervenciones especiales de los Asistentes religiosos o de las Superioras de la Federación en lo concerniente a las peticiones que tal vez deban elevarse a la Santa

Sede acerca de la clausura, v. gr., tocante a los viajes extraordinarios que hayan de hacerse, de una estancia prolongada fuera del monasterio y de otras cosas parecidas.

69. En cuanto a los monasterios de la Federación, que se dedican a obras de apostolado y están sujetos a la clausura común menor, pueden los Estatutos determinar: qué obras conviene aceptar, a qué personas es lícito admitir dentro de los locales de las obras, ya sea de una manera habitual, ya transitoria, por qué motivos y bajo qué condiciones o cautelas.

ESTABLECIMIENTO DE LA CLAUSURA PAPAL

70. *a*) Todos los monasterios de monjas deberán guardar la clausura papal, bien sea la mayor, bien la menor, conforme a los criterios arriba expuestos.

b) Por lo que respecta a los monasterios que, si bien profesan únicamente la vida contemplativa, atienden asimismo legítimamente a las obras de apostolado en la forma que arriba señalábamos (n. 41, *a*), a menos que la Sede Apostólica lo hubiera provisto con posterioridad a la Const. «Sponsa Christi», corresponde al Ordinario del lugar, juntamente con el Superior regular, si el monasterio le está sometido, introducir la clausura papal menor.

c) En los casos dudosos se recurrirá a la Santa Sede.

d) En adelante se acudirá siempre a la Santa Sede para cambiar la clausura papal mayor por la menor, según las razones arriba expuestas (n. 41).

71. Pertenece al Ordinario del lugar, cuando se introduce la clausura papal menor, señalar sus límites (can. 597 § 3), designar los locales del monasterio que se destinarán para la comunidad o para las obras (de apostolado), reconocer y aprobar la necesaria separación entre unos y otros.

72. Si obstan especiales dificultades, ya transitorias, ya habituales, contra el establecimiento de la calusura papal, se encomendará el negocio a la Santa Sede, exponiéndole fielmente las circunstancias.

73. *a*) Quedan revocados los Estatutos, Indultos, Privilegios y Dispensas en cuya virtud algunos monasterios, conservando la condición jurídica de monjas, se eximían de la clausura

pontificia o papal (AAS 43 [1951] 12; 13 [1921] 178. Así pues, en adelante ya no se podrá aplicar a las monjas la clausura denominada «episcopal».

b) Pero continúan en vigor los Estatutos particulares donde se regula y adapta más estrictamente la clausura papal menor respecto de aquellas monjas pertenecientes a Ordenes que, por su Instituto, se dedican a obras de apostolado (9).

IV

SAGRADA CONGREGACION DE RITOS

DECLARACION *relativa a las funciones del «triduo sagrado» según el restaurado Orden de la Semana Santa,* del 15 de Marzo de 1956 (10).

En dicho Orden, además de las rúbricas que deben practicarse en la celebración solemne de los sagrados ritos, es decir, *con* ministros sagrados, se añaden otras para la celebración sencilla de los mismos, o sea, *sin* ministros sagrados, con el objeto de facilitar su celebración en todas las iglesias u oratorios públicos y semipúblicos.

Mas como acerca de eso hayan surgido algunas dudas, la Sagrada Congregación de Ritos declaró y estableció lo siguiente:

1. En todas las iglesias y oratorios públicos y semipúblicos donde se cuenta con suficiente número de ministros sagrados, se pueden celebrar en forma solemne los ritos sagrados de la domínica II de Pasión o de Ramos, del Jueves y Viernes Santo y de la Vigilia pascual (*Instr.*, n. 4) (11).

2. Pero en las iglesias y oratorios públicos y semipúblicos donde no hay ministros sagrados, puede emplearse el rito sencillo. Mas para practicarlo, se requiere un número suficiente de

---

(9) Dada la amplitud de esta *Instrucción*, para que nuestro Boletín no adquiera excesivas proporciones hemos optado por resumir algunas cosas, y aun pasar por alto otras, en aquellas materias donde repite la disciplina anterior, limitándonos a reproducir textualmente lo que establece de nuevo.

A eso obedece la diferente manera de consignar la numeración, antes y después de la cifra 40.

(10) AAS 48 (1956) 153-154.

(11) De la *Instrucción* ahí mencionada nos hemos ocupado en el *Boletín* del año anterior (cfr. *La C. Tomista*, 83 (1956), pp. 104-111.

«ministrantes», ya sean clérigos, ya monaguillos, a saber, tres al menos para la domínica II de Pasión o de Ramos y para la Misa del Jueves Santo ; y cuatro siquiera para celebrar la Acción litúrgica del Viernes Santo y la de la Vigilia pascual. Estos «ministrantes» deben estar diligentemente instruídos en lo que atañe a las funciones que han de ejercer (*Instr.* n. 3). Para practicar el rito sencillo exígese absolutamente esa doble condición : que haya suficiente número de «ministrantes», y que estén debidamente preparados. Los Ordinarios de lugar deberán vigilar para que se cumplan puntualmente esas dos condiciones.

3. Donde el Jueves Santo, después de la *Missa in Cena Domini,* se traslada y repone el Santísimo Sacramento, se prescribe con rigor que en la misma iglesia u oratorio se celebre también la Acción litúrgica postmeridiana del Viernes Santo.

4. Si por cualquier motivo no pudiera celebrarse la Misa *in Cena Domini,* ni aún con el rito sencillo, está facultado el Ordinario del lugar para permitir, por motivos pastorales, que en las iglesias u oratorios públicos se celebren dos Misas rezadas y una sola Misa rezada en los oratorios semipúblicos (*Instr.* n. 17), observando, tocante a la hora de celebrarlas, lo establecido en el n. 7 del *Decreto* (12).

5. Puede también celebrarse la Vigilia pascual en las iglesias u oratorios donde no se hayan celebrado las funciones del Jueves y Viernes Santo, u omitirse en aquellas iglesias u oratorios donde se celebraron dichas funciones.

6. A los sacerdotes que tienen a su cargo dos o más parroquias, el Ordinario del lugar puede permitirles binar la Misa *in Cena Domini,* repetir la Acción litúrgica del Viernes Santo y binar la Misa de la Vigilia pascual, aunque no en una misma parroquia ; y cumpliendo siempre lo dispuesto en el n. 7 del *Decreto* por lo que hace a la hora de la celebración.

Quibus omnibus Sanctissimo Domino Nostro Pío Pp. XII..., per singula relatis, Sanctitas Sua hanc eandem declarationem et resolutiones approbare dignata est.

Contrariis quibuslibet minime obstantibus.

(12) También nos hemos ocupado de ese *Decreto* en las págs. 100-104 del *Boletín* citado en la nota 11.

V

PONTIFICIA COMISION BIBLICA

INSTRUCCION *a los Ordinarios de lugar tocante a las Sociedades bíblicas, Asambleas y reuniones similares,* del 15 de Diciembre de 1955 (13).

Dos partes comprende esta *Instrucción,* expositiva una, y dispositiva la otra. En aquélla, después de consignar las recomendaciones hechas por Su Santidad en la encícl. *Divino afflante Spiritu,* del 30 de Septiembre de 1943, inculcando a los Obispos que trabajaran por aumentar en sus diocesanos la veneración hacia la Sagrada Escritura y por excitar y fomentar el conocimiento y amor de la misma, valiéndose de diversos medios que a tales efectos les indicaba, manifiesta la Comisión Bíblica la gran alegría que experimentó al informarse por varios conductos de lo bien que respondieron aquéllos a las exportaciones del Papa, y cuán abundosos frutos percibieron los fieles en muchas regiones del renovado estudio de los Sagrados Libros. En muchos lugares los Ordinarios, en sus desvelos por propagar dichos conocimientos, son ayudados con eficacia por Sociedades bíblicas, recientemente organizadas, las cuales, mediante la publicación de libros y de reuniones y conferencias trabajan por extender el conocimiento y el amor de la Sagrada Escritura. También se celebran con gran provecho «días bíblicos», especialmente en favor de todos los fieles, o se establecen «semanas bíblicas» donde, con mayor amplitud y profundidad, se exponen, para determinados sectores, temas relacionados con la Sagrada Escritura.

No cabe duda que todas esas cosas, procediendo en debida forma, contribuyen eficazmente a que aumente cada día el conocimiento y el amor a la Sagrada Escritura. Sin embargo, para lograr ese fin convenientemente es necesario disponer y coordinar todas las cosas con gran esmero y prudencia. Y en primer lugar hace falta elegir bien los temas que se hayan de tratar en las Asambleas, escogiéndolos entre aquellos principalmente que conduzcan a un conocimiento más profundo de la doctrina teológica encerrada en los Sagrados Libros, y que sean más a propósito

(13) AAS 48 (1956) 61-64.

para fomentar entre los fieles el culto y veneración de los mismos, aunque sin prescindir de las cuestiones históricas, críticas y literarias, a las que en cada lugar se concede especial importancia, o son objeto de acaloradas discusiones. Es preciso también que los conferenciantes de tales Asambleas gocen de singular competencia en las materias que traten, profesen sincera obediencia a las normas emanadas de la Santa Sede y sean sobrios y prudentes en la exposición de los temas, teniendo muy en cuenta las condiciones científicas y espirituales del auditorio. Cuán copioso sea el fruto que dichos Congresos producen, si se observan puntualmente las anteriores recomendaciones, claramente lo atestiguan los informes que sobre este particular llegan con frecuencia a esta Pontificia Comisión.

Es de lamentar, sin embargo, que no se observen en todas partes con el debido esmero dichas normas y que a veces exista el peligro de que los Congresos organizados por las Sociedades bíblicas o por otras entidades no son de gran utilidad para quienes a ellos asisten, immo quibusdam magis in «destructionem» quam in «aedificationem» cedant (cfr. 2 *Cor.*, 10, 8). Y esto es debido, según nos comunican, a que no siempre los conferenciantes tienen la necesaria competencia respecto de las materias por ellos tratadas; algunos se muestran demasiado propensos a seguir las enseñanzas de autores poco recomendables o a aceptar y divulgar sin reflexión y con temeridad opiniones dudosas o falsas, a recomendar libros o revistas de valor incierto o no aprobados por la autoridad eclesiástica y aun a veces reprobados; y todo ello lo hacen en presencia de algunos que carecen de instrucción y preparación para examinar y juzgar tales cuestiones. Añaden también los informantes haber ocurrido que alguno de los oradores hizo poco caso de las normas que el Santo Padre volvió a inculcar con rigor en la Encícl. *Humani Generis*, y aun tuvo la audacia de proponer doctrinas reprobadas por el Magisterio eclesiástico, o hasta se permitió sustituir al sentido literal, «vigilante Ecclesia probe elaborato», un cierto sentido nuevo que apellidan simbólico y espiritual, y afirman temerariamente que gracias a él se disipan las dificultades inherentes al sentido literal. Ahora bien, a nadie se le oculta que todas esas cosas resultan muy peligrosas cuando se exponen ante personas de poco bagaje exegético.

La Comisión Bíblica, habiendo examinado con detención todos esos extremos, en cumplimiento de su deber, estima oportuno recordar a las Sociedades bíblicas y a todos los Congresos y Asambleas de materias exegéticas, como también a quienes intenten publicar libros y artículos en revistas o en diarios sobre las mismas, que por tratarse de asuntos religiosos y pertenecientes a la formación religiosa de los fieles, están sometidos a la jurisdicción y autoridad de los Ordinarios. Para que eso pueda observarse con mayor eficacia en adelante, tuvo a bien establecer y prescribir las normas siguientes, y aquí empieza la *parte dispositiva* de la presente *Instrucción*:

1. Todas las Sociedades bíblicas y sus trabajos e iniciativas están sometidos a la jurisdicción y autoridad del Ordinario competente. Si se trata de Sociedades o Asambleas diocesanas de cualquier clase, el Ordinario competente es el del lugar; pero si son interdiocesanas, es competente el Ordinario en cuya diócesis tiene la sede el Director de la Sociedad o donde haya de celebrarse la Asamblea o reunión.

2. No pueden establecerse nuevas Sociedades bíblicas ni cualesquiera juntas similares sin la aprobación del competente Ordinario, al cual asimismo pertenece examinar y aprobar sus Estatutos.

3. El Director de la Sociedad o el Presidente de cualquier junta dará cuenta de su estado, miembros y actuaciones todos los años al Ordinario competente.

4. Sin el consentimiento y aprobación del Ordinario competente no podrán celebrar ningún Congreso ni semanas bíblicas o días bíblicos destinados a ventilar temas escriturísticos para oyentes que no cultivan ex profeso estudios de Sagrada Escritura. A dicho Ordinario se le dará cuenta con la debida antelación de los temas que parezca deben desarrollarse y por qué oradores. Después de celebrado el Congreso su presidente entregará una breve relación al mismo Ordinario indicando los asuntos tratados, las discusiones habidas y las conclusiones sacadas. Enviará también esa misma relación al Rvdmo. Secretario de la Pontificia Comisión Bíblica, con un programa del Congreso y un elenco de los oradores.

5. No caen bajo las normas prescritas en el n. 4 aquellos Congresos y Asambleas que se celebran para los profesores de

Sagrada Escritura y otros que gozan de especial pericia en materias bíblicas al objeto de examinar y discutir científicamente las cuestiones. Pero también en estos Congresos debe procurarse que todo se realice de acuerdo con los sanos y probados principios de la doctrina católica y las normas dadas por la Santa Sede. No se permitirá que asistan a dichos Congresos quienes no pertenezcan al gremio de profesores o gocen de singular pericia en esas materias.

6. Los encargados de preparar o dirigir los Congresos a que alude el n. 4 pondrán diligencia en que se traten asuntos ordenados no precisamente a satisfacer la curiosidad o el deseo de novedades, sino aquellos que se estime pueden contribuir verdaderamente a promover una sólida formación de los oyentes en la fe y en la vida moral y ascética, y a excitar y aumentar en ellos un amor sincero a los Libros Sagrados. Elegirán aquellos oradores que sean más idóneos para lograr tales fines y que estén bien informados de la situación científica y espiritual en que se hallan las personas a quienes han de dirigirse. Procurarán asimismo que, en los asuntos a tratar, no insistan en las dificultades y en los puntos dudosos, sino que se ocupen de exponer con método positivo las cosas claras y averiguadas. Y si ante ciertos grupos de oyentes se juzga oportuno exponer también las dificultades y objeciones, una vez propuesta la cuestión en forma conveniente y decorosa, se dará una respuesta sólida debidamente avalada con razones científicas.

Los Excmos. Ordinarios, guiados de su amor a la grey cristiana, deberán ocuparse de este negocio con exquisita diligencia, y si ellos no pueden consagrarse a él personalmente lo encomendarán de oficio a un sacerdote de la propia diócesis, que esté bien impuesto en materias bíblicas, provisto de sólida doctrina teológica, dotado de la conveniente prudencia, el cual se ocupará de las referidas Sociedades y juntas, y en las fechas que le señale el Ordinario informará a éste. Examinará también diligentemente lo que de materias bíblicas se haya publicado o pretenda publicarse en libros o revistas, y si encuentra algo que advertir lo pondrá en conocimiento del Ordinario.

Si todas estas cosas se cumplen solícitamente, es de esperar que las Sociedades bíblicas y sus Asambleas y Congresos producirán copiosos frutos, fomentando más y más cada día el cono-

cimiento y amor de la palabra de Dios, promoviendo con mayor eficacia los estudios bíblicos para procurar con más provecho la salud de las almas.

Su Santidad Pio XII aprobó esta *Instrucción,* ordenando que se publicara.

Fr. Sabino Alonso, O. P.

BIBLIOGRAFIA [1]

A. GELIN: *Les idees maîtresses de l'Ancien Testament.* Ed. 5.ª Les Ed. du Cerf. París. 29 Boulevard Latour-Maubourg. 1955, 87 págs.

La historia del A. T. es la historia de la salud a través del pueblo elegido como vehículo de transmisión de la esperanza mesiánica. Por eso la elección y las promesas tienen un profundo sentido lógico. Si prescindimos del hecho de la elección de Israel y de su proyección en el futuro mesiánico, la historia de este pueblo excepcional es ininteligible de todo punto. En este sentido tenemos que hablar de una «teología de la historia» en Israel, ya que, como entidad colectiva, parte de una intervención de Dios en los albores de su historia. Por eso la historia de Israel tiene un profundo sentido finalista y mesiánico que es la clave de su destino. Su proceso histórico es una continua preparación hacia la etapa definitiva inaugurada por el Mesías. De ahí que el cristiano, a la luz de la revelación definitiva mesiánica, está capacitado para captar esa línea directiva teológica del A. T. que le da unidad y sentido metahistórico. «Todo el A. T. es una inmensa profecía cuya estructura maestra es necesario rastrear». Tomando por base esta idea, el autor de este fascículo quiere, ante todo, descubrir la orientación teológica en las páginas del A. T. Las páginas de este librito están llenas de interesantes sugestiones en torno a determinadas concepciones teológicas: 1) la revelación de Dios en el A. T. Sus atributos; 2) el designio de Dios en la humanidad: las profecías mesiánicas; 3) la salud personal. La retribución, los valores morales.

Naturalmente estos apartados son de sí muy amplios y se prestan a una completa teología bíblica del A. T. El autor, más que exponer, lo que hace es sugerir problemas, insinuando su solución. Es un bello esquema ideológico que pide todo un volumen amplio para su plena exposición. Con todo, a pesar de su carácter elemental estas páginas son realmente orientadoras y formativas para el público no especializado.

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

---

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

TH. CHARY: *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, 314 págs. Desclée, Tournai (Belgique).

Se ha querido distinguir en la historia religiosa de Israel etapas éticas y etapas cultuales o de mero formalismo externo cultual. En efecto, podemos hablar de épocas en las que lo ético y profundamente religioso priva sobre lo formulario y externo. Los profetas son los grandes representantes del contenido espiritualista, interno y moral de la revelación del A. T. La clase sacerdotal en cambio, infiel a su cometido, se despreocupa de lo que es sustancial a la Ley para centrarse en torno a las formalidades del culto meramente exterior. Consecuencia de ello fué la disecación del alma israelita, dando origen a una religiosidad superficial. Después del exilio surge de nuevo la obsesión del culto, ya que el templo de Jerusalén seguía siendo la ilusión de los pobres desterrados. Jeremías anuncia una futura sociedad mesiánica en la que se dará primacía a las relaciones puras y afectivas individuales del alma con Dios: la ley estará escrita en los corazones. En cambio su contemporáneo Ezequiel, también de la clase sacerdotal, sueña con una sociedad futura en la que el culto volverá a un inusitado esplendor, y conforme a sus ilusiones concibe una futura teocracia sacralizada aun en lo geográfico hasta el extremo. Nadie más que él urge la distinción entre lo profano y lo sagrado. Su preocupación cultual deja una profunda huella en la literatura profética posterior: Ageo, Zacarías, etc.

El Dr. Chary estudia minuciosamente este proceso evolutivo de la idea de culto después del destierro. La estructuración de su obra es muy lógica y completa: I) El templo de Ez. y el de Salomón; II) El templo de Ez. y el Santuario del Código de la Alianza; III) El templo de Ez. y el del Cronista; IV) El culto en la segunda parte del libro de Isaías; V) El culto en Ageo y Zacarías; VI) El templo en Malaquías; VII) El culto el Joel; VIII) El culto en el Deutero Zacarías; IX) El culto en el libro de Daniel. En todos estos apartados se destacan con mano maestra las distintas aportaciones conceptuales de cada ciclo histórico. El trabajo es muy interesante como contribución al esclarecimiento de la idea cultual en la fase postexílica, como reflejo de la lucha de dos estratos ideológicos, el de la tendencia formalista ritual y el de la tendencia espiritualista liberadora que culminará en la promesa de Jesús en el pozo de Sicar al anuciar una adoración al Padre en espíritu y en verdad en todas las latitudes.

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

F. SPADAFORA: *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento.* Págs. 398. Instituto Padano di Arti Grafiche. Rovigo (Italia), 1953.

La noción de «solidaridad» está muy enraizada en el alma semita. Los clanes semíticos, en su proceso de transformación de la vida nómada a la sedentaria, sienten un ligamen especial de «sangre» que los protege y diferencia de los extranjeros a la tribu. Esta ligazón «social» ha dado lugar a teorías exageradas colectivistas, considerando la religión del A. T. como un producto nato de este ambiente social. Las escuelas de Wellhausen, de

Cambridge y de Durkheim pretenden solucionar así el enigma religioso del pueblo israelita, prescindiendo de toda idea de trascendencia sobrenatural. No cabe duda que la escuela sociológica ha sido una buena contribución al estudio religioso de Israel al destacar el sentido de solidaridad fundamental en el mismo. No obstante esa contraposición a ultranza del «collettivismo», es decir, predominio de la mentalidad solidaria en la vida social y religiosa de Israel y del «individualismo» como posición de la persona humana individual en sus relaciones con Dios con su responsabilidad privada, no puede urgirse demasiado, ya que en las épocas de «colectivismo» no faltó el elemento «individualista» y viceversa. Ciertamente que después de la catástrofe del 586 la noción «individualista» fué prevaleciendo sobre el sentido «colectivo» que predominaba antes del destierro, pero en ambas épocas encontramos las dos concepciones que se completan teológicamente.

El Dr. Spadafora nos brinda un estudio muy completo sobre tan interesante tema. Realmente sus investigaciones son una excelente contribución a la Teología Bíblica del A. T.

En una primera parte estudia detenidamente las soluciones que a través de la historia han dado al problema los Padres, y después, recientemente, las escuelas wellhauseniana y sociológica. Las opiniones son nítidamente expuestas y valoradas en su justo medio. Después aborda *in extenso* el estudio de la «solidaridad» en el A. T. en la época del desierto y después en Canaan con la implantación de la monarquía, la aportación profética, etc. antes y después del exilio. Con esta materia se relaciona íntimamente la noción «colectivista». El autor estudia la contribución de la religión popular, concretando el elemento racial y la vinculación del culto a un territorio determinado y, por supuesto, valorando debidamente la contribución profética y sapiencial. Por fin centra el autor la atención sobre la idea «individualista», considerando al «individuo» en sus relaciones inmediatas con Dios entre los semitas como medio ambiente remoto, y después estudia detalladamente el mismo problema en el medio netamente israelita. Como colofón dedica un capítulo muy sustancioso a exponer el pensamiento de Jeremías y de Ezequiel sobre el problema.

Como verá el lector, la estructuración de esta amplia monografía es perfectamente lógica, y podemos decir que el autor hace gala en el estudio comparativo de un profundo sentido exegético moderno. En estas páginas se aclaran muchos conceptos que es necesario tener en cuenta para enmarcar debidamente muchas doctrinas del A. T., que de lo contrario pueden ser desenfocadas a la luz de nociones neotestamentarias.

Fr. Maximiliano Garcia Cordero, O. P.

Dom Ramir Auge: *Ezequiel*. La Biblia, versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Monserrat. XV-1. Montserrat, 1955, 434 págs.

La obra monumental de la Biblia de Montserrat sigue publicándose a paso acelerado, pues en estos últimos años han ido apareciendo varios tomos. La obra ya es bien conocida de los estudiosos de las letras sagradas.

En este volumen, XV-1, el P. Augé nos presenta un magnífico comentario a Ezequiel: serio, ponderado y bien elaborado. En él se recoge todo lo que la crítica textual, literaria e histórica ha logrado alcanzar de positivo, después de los profundos trabajos que han dedicado al libro de Ezequiel los críticos, a partir de Kraetzschemar hasta Bertholet y Auvray, para solucionar los graves problemas que plantea dicho libro. El P. Augé reconoce, como lo hacen hoy día casi todos los autores, incluso los católicos, que el libro de Ezequiel, en su forma actual, no proviene en su totalidad del profeta, sino de un compilador que habría ampliado el texto por medio de glosas, e incluso por la añadidura de capítulos enteros. La intervención de este redactor posterior, en el libro de Ezequiel, habría sido muy profunda. El P. Augé, siguiendo a otros autores, le atribuye la redacción, casi en su totalidad, de los capítulos 33-37. Y en menor escala la redacción de los capítulos 38-39; y algunas adiciones en los capítulos 40-48. A él también se atribuirían la transposición y fusión de las dos visiones inaugurales; la inversión de los capítulos 8-11, con la introducción de algunos fragmentos que convierten toda esta serie de capítulos en una *visión*. Al mismo redactor serían debidos los desplazamientos de algunos fragmentos, como 24, 16-17, 26-27; 37, 1-10, etc. (Introd., pág. 27).

La teoría de Bertholet es considerada por el P. Augé como la más apta, hasta ahora, para solucionar los muchos problemas que plantea Ezequiel. Y cree que lo esencial de esta teoría consiste en admitir: la existencia de fragmentos paralelos, doble ministerio de Ezequiel, atribución al redactor de la forma actual del libro. Sin embargo, el P. Augé reconoce que la teoría de Bertholet no soluciona todas las dificultades que presenta Ezequiel. De ahí que crea necesario completar la teoría de Bertholet. «El redactor no se habría limitado a disponer simplemente de los escritos del profeta en el orden lógico actual reuniéndolos en oráculos contra Jerusalén y Judá, oráculos contra las naciones y oráculos sobre la restauración de Israel. Su intervención sobre los escritos de Ezequiel habría sido más profunda y enérgica. De tal manera que el resultado de su trabajo de revisión habría dado como resultado una verdadera edición corregida y notablemente aumentada de la obra del profeta» (Introd., pág. 26). Lo único que se podría decir sobre la personalidad de este redactor es que era judío, que vivía en Palestina en época posterior al destierro babilónico y que su perfecta compenetración con los sentimientos e ideas del profeta Ezequiel hacen de él un miembro de la escuela que había heredado el espíritu de Ezequiel y continuaba su obra (Introd., pág. 27).

También pasa revista, el P. Augé, a las ideas religiosas de Ezequiel (Introd., pág. 28-30); a su doctrina mesiánica (Introd., págs. 30-31). Y atribuye cierta importancia al estado psíquico o posibles enfermedades que padecía Ezequiel durante su ministerio (Introd., págs. 20-22).

El comentario, que abunda en notas filológicas, históricas y doctrinales, sigue el plan tradicional. Y, aunque es bastante amplio, no llega a ser, ni mucho menos, exagerado. A nosotros nos parece magnífico, por recogerse en él todo lo mejor que se ha dicho sobre Ezequiel hasta la fecha.

Felicitamos cordialmente a Dom Augé y a la Abadía de Montserrat por este nuevo volumen del Comentario a la Biblia.

Fr. Jose Salguero, O. P.

ANDRE FEUILLET: *Le Cantique des Cantiques. Etude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exègèse.* Lectio Divina. Les Editions du Cerf. Pars. 29 Latour-Maubourg, 259 págs.

El Cantar de los Cantares es realmente un libro enigmático si se prescinde de su alta dimensión teológica. Su carácter aparente erótico profano ha creado muchos problemas de interpretación. La bibliografía sobre dicho libro es inmensa, comparable sólo a la suscitada por el otro libro enigmático del N. T., el Apocalipsis.

El autor de este nuevo libro sobre el Cantar de los Cantares es ya muy conocido en los medios exegéticos católicos por sus trabajos de investigación bíblica llenos de originalidad. Este carácter original se muestra en estas páginas que reseñamos. Lejos de hacer un comentario en sentido clásico, prefiere abordar el tema en plan de amplia introducción en la que expone sus puntos de vista de interpretación ilustrándolos con frases del texto. El subtítulo del libro orienta bien al lector sobre el contenido del mismo: «Estudio de teología bíblica y reflexiones sobre un método de exégesis».

La estructura del libro es la siguiente: 1) la forma literaria del Cantar de los Cantares: la alegoría y el estilo antológico; 2) los temas bíblicos tradicionales: la esposa, el esposo, la espera de un nuevo Exodo, la luz y las tinieblas; 3) la progresión histórica y psicológica y la doctrina del libro: la doctrina del amor; 4) los precursores del autor del Cantar de los Cantares: la alegría del matrimonio en la teología profética: Oseas, Jeremías, Ezequiel, etc.; 5) El método de los paralelismos.

Como se puede ver por el simple enunciado de los capítulos, este libro es más que todo una introducción especial al Cantar de los Cantares. Su método es el de los paralelismos expuesto por Robert. Su constante apelación a los escritos proféticos como fuentes de inspiración literaria, hace resaltar el contenido teológico del libro inspirado, que es algo más que un drama epitalámico vulgar. Las expresiones eróticas tienen un sentido más elevado, como las tienen las frases amorosas que San Juan de la Cruz traspone del campo profano al místico. El hagiógrafo vive de ideas bíblicas tradicionales, por eso es necesario recurrir al estilo llamado «antológico» para esclarecer el pensamiento del autor del Cantar de los Cantares. De ahí que las expresiones eróticas tengan un trasfondo simbólico y sean aplicables a las relaciones entre Dios e Israel.

No cabe duda que es éste un buen principio de interpretación, pero no deben exagerarse las alusiones históricas posibles en determinados detalles, que quizá sólo tienen un valor puramente literario ornamental.

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

ANTONIO G. LAMADRID: *Los descubrimientos de Qumram.* Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. Roma, 1956. Un vol. de 418 págs., con siete láminas en el texto y un plano de las ruinas de Qumram.

El Instituto Español de Estudios Eclesiásticos de Roma, que con tanta pujanza ha comenzado la publicación de varias importantes obras, nos pone

ahora en las manos este libro sobre *Los descubrimientos de Qumram*, de D. Antonio G. Lamadrid, profesor de S. Escritura en el Seminario de Palencia. La obra une a la importancia de su tema, el interés de ser la primera que aparece en español dedicada al examen de los manuscritos encontrados cerca del Mar Muerto, desde 1947 hasta 1956. Si bien anteriormente a este libro aparecieron distintos trabajos, debidos al Sr. Pérez Castro (en Sefarad), al P. Caubet (en «XV Semana Bíblica Española», en Cultura Bíblica, y en «Verbum Dei» 2 vol.) y al P. Arnaldich (en Estudios bíblicos). A estos dos últimos ni siquiera alude el Sr. Lamadrid. En estos sensacionales descubrimientos han tenido parte importantísima, por no decir principal, los Padres *Dominicos* franceses de la Escuela de San Esteban de Jerusalén.

El libro del Sr. Lamadrid nos parece una magnífica obra de alta divulgación, que ayudará mucho a los estudiosos de la S. Escritura, e incluso a los especialistas. El autor divide su estudio en cinco partes. En la primera traza el proceso y peripecias por que ha pasado el material encontrado (páginas 25-92). En la segunda examina el movimiento esenio palestinense, las creencias y prácticas religiosas de la Comunidad de Qumram (págs. 95-187). La tercera parte está dedicada a la cronología y datación de los manuscritos, etc. (págs. 191-220). En la cuarta parte trata de determinar el significado y la importancia que tienen los descubrimientos de Qumram para una mejor inteligencia del movimiento cristiano y de la crítica textual del A. T. (págs. 223-264). Y, finalmente, en la quinta parte nos da la traducción de algunos documentos encontrados que nos ayudarán a conocer el movimiento religioso de Qumram (págs. 267-369).

Por este rápido recorrido se podrá el lector dar cuenta de la importancia que tienen estos documentos para el escriturista y el teólogo cristiano. Algunas dificultades que se encontraban en el N. T. serán aminoradas o tal vez resueltas. La distinta cronología sobre la Institución de la Eucaristía en los Sinópticos y en San Juan, cree el autor que es una de esas dificultades que aclaran los documentos de Qumram (págs. 174-176). El Sr. Lamadrid termina este estudio sobre la cronología con las siguientes palabras: «Baste por ahora haber presentado la hipótesis, que es casi tesis». A nosotros nos parece una afirmación bastante gratuita y, desde luego, sin probar que el calendario usado en el A. T. fuera solar.

Sinceramente felicitamos al autor por su trabajo. Y esperamos que su obra tenga mucha aceptación entre los estudiosos.

Fr. Jose Salguero, O. P.

A. Orbe, S. J.: *En los albores de la exégesis iohannea* (Ion. 1, 3). Estudios valentinianos. Vol. II. Analecta gregoriana. Vol. LXV. Roma, 1955. 403 págs.

Uno de los peligros más graves que amenazaron al cristianismo en los primeros siglos ueron, sin duda, las herejías gnósticas. En unos momentos en que todavía no existía una teología sistematizada, y cuando la Iglesia no poseía aún las grandes figuras de la patrística, que comenzarán a apare-

cer poco más tarde, las especulaciones de los gnósticos, bien pertrechados de instrumental filosófico, significaban una desviación peligrosísima, que desvirtuaba profundamente las enseñanzas de la revelación. Mucha es la luz que para la historia de los dogmas arroja el estudio de esa época tan oscura, y del movimiento gnóstico, todavía no bien conocido. Los trabajos que el P. Orbe viene dedicando a investigar el gnosticismo son de lo mejor que se ha escrito sobre el tema. Es difícil igualar su amplísima información sobre las fuentes, su dominio de la literatura acerca del gnosticismo, su sagacidad en la interpretación de los textos, su habilidad para buscar las conexiones más ligeras y sutiles con los autores contemporáneos, su conocimiento de la filosofía helénica especialmente en esos siglos tan oscuros y tan importantes para la comprensión de los primeros pasos doctrinales del cristianismo. Todas estas cualidades, tan difíciles de reunir, han permitido al P. Orbe llevar a cabo una obra maestra, que puede parangonarse a lo mejor que se ha producido por autores extranjeros. La exégesis de un solo versículo de San Juan (I, 3) le da ocasión para desplegar ampliamente sus profundos conocimientos sobre el tema. Aunque centrándose sobre un fragmento del valentiniano Heracleón, transmitido por Orígenes, en torno a él acumula una cantidad ingente de datos, que hace converger al esclarecimiento de la interpretación ortodoxa contrapuesta a la gnóstica.

El autor ha prestado un gran servicio a la ciencia con una obra que coloca muy alto el prestigio de la investigación católica.

S. P.

PETER KETER: *Las mujeres en las Cartas de los Apóstoles*. Traduc. española por M. Muñoz. Colección «Apostolado Femenino». Ed. de la Sociedad ATENAS, S. A., Apartado 1096. Madrid, 1956. Un vol. de 279 págs. de 16 × 22 cms. Precio 50 ptas.

Es esta obra continuación de otra del mismo autor sobre las *Mujeres en la Iglesia primitiva*, y que también ha publicado la Sociedad de Educación Atenas. En la obra que reseñamos se propone el Dr. Ketter, canónigo teólogo de Tréveris, y prestigioso exégeta alemán, mostrarnos hasta dónde puede llegar el valor de la mujer en oponerse al «mundo» y su importancia en la conquista espiritual de éste cuando la impulsa la gracia de Dios.

Nos presenta el autor una galería de figuras de mujer del tiempo de los Apóstoles, de maravillosa diversidad. En el estudio serio, concienzudo y detallado que de dicho tema hace, va examinando las figuras más representativas que aparecen en los escritos de los Apóstoles, las cuales se entremezclan en rica diversidad. Pero todas vienen a coincidir en la misma fe, en el amor a Cristo glorificado y en la esperanza de su Venida. Comprende el libro 17 capítulos, en los que se nos habla de Febe, de las cristianas de Roma, de las mujeres en el matrimonio, las vírgenes, las viudas, instrucciones a las madres en la Iglesia primitiva, las iglesias en las casas, etc.

La vida ejemplar de las mujeres de los tiempos apostólicos y el valor demostrado en confesar su fe por medio de sus acciones, lo mismo que en oponerse al «mundo», podrá servir grandemente a nuestra generación si,

con su ejemplo, se animase a seguir más de cerca a Cristo. Esta será la lección que puedan sacar los que leen este magnífico libro.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

Los Evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe por AURELIO DE SANTOS. Biblioteca de Autores Cristianos, XVI-761 págs. En tela, 80 ptas.

La B. A. C. publica esta obra, de preparación científica esmeradísima, y con la cual se incorpora nuestra lengua a la gran producción extranjera en torno a los apócrifos. La importancia de éstos para el estudio de los Evangelios canónicos no deja de tener interés, aunque en muchos casos lo sea por contraste. Ni sería del todo imposible que los apócrifos trasmitan algunos hechos o dichos del Señor, recogidos de la tradición.

La presente edición consta de cinco partes: I) Textos fragmentarios: Evangelios apócrifos perdidos y fragmentos papiráceos. II) Apócrifos de la Natividad. III) Apócrifos de la infancia. IV) Apócrifos de la Pasión y Resurrección. V) Apócrifos asuncionistas. En un apéndice van la correspondencia entre Jesús y Abgaro, y la Carta del domingo. Lo acompaña un índice onomástico, otro de fuentes y uno de materias.

La edición está presentada en forma bilingüe: español- griego, o español-latín, según los casos. Además de la introducción general, buena, lleva introducciones especiales a cada libro, sumamente precisas, y con una riqueza bibliográfica posiblemente exhaustiva.

La B. A. C. ha hecho posible tener a mano un libro de gran interés, y con una presentación tipográfica y calidad de papel excelentes. Esta publicación nos ofrece la oportunidad de enviarle a la B. A. C. una felicitación y una gratitud muy sinceras por la obra extraordinaria que está realizando.

L.

RAYMOND EDWARD BROWN, S. S.: *The sensus plenior of Sacred Scripture.* Págs. XIV-162. St. Mary's University. Baltimore, Maryland, 1955.

Disertación doctoral que, a la indudable actualidad e interés que suele caracterizar a esta clase de obras, añade un valor científico que rara vez se encuentra entre ellas.

La cuestión del *sensus plenior* es hoy no solamente objeto de una de las más intrincadas disputas en torno a la Sagrada Escritura, y a la misma Teología, sino también centro y principio de una serie tan larga como capital de soluciones a los problemas que tiene planteada la exégesis bíblica desde que liberalismo, racionalismo y positivismo obligaron a los escrituristas católicos a poner en juego casi exclusivamente los recursos positivos —erudición puramente humana—tan hábilmente manejados por los adversarios.

La nueva clasificación de los sentidos de la Escritura, que incluye el *sensus plenior,* es hoy el intento más eficaz para devolver a la palabra

escrita de Dios todo el profundo valor que en sí contiene, ilimitadamente más amplio que el que puede descubrir la filología, la arqueología, la etnología o la historia de las religiones.

R. E. B. se ha propuesto una finalidad doblemente difícil: estudiar el *sensus plenior* y su integración en una nueva clasificación de los sentidos de la Escritura, con objetividad y en su totalidad. Y cumple ambos propósitos siguiendo un bien trazado orden lógico y enfrentándose valientemente con las dificultades que se pretende objetar no sólo desde el ángulo de la tradición, sino también de las nociones de revelación e inspiración, y del mismo magisterio auténtico.

Para no hacer imposible una solución adecuada, se impone el planteo de la cuestión en sus propios límites. Con este fin el autor inicia su trabajo estudiando los sentidos de la Escritura (cap. I), ya que el *sensus plenior*, en cuanto miembro de una clasificación, presupone los demás sentidos. Entre los sentidos literal, típico y consecuente (la «acomodación», mal llamada «sentido acomodado», no es sentido bíblico, puesto que ni Dios ni el autor humano la intentaron en el sagrado texto), trata con mayor amplitud el típico, demostrando ya en este tratado el excelente criterio que priva en toda la obra.

Cuestión imprescindible en un estudio integral del *sensus plenior* es la de su entronque con la interpretación tradicional de la Escritura. A ella dedica R. E. B. el segundo capítulo de su disertación, *A brieg history of exegesis*, examinando la aserción de los defensores del sentido pleno: nombre *nuevo* de un sentido aceptado y empleado desde *siempre*.

En el capítulo tercero se exponen los problemas que debe resolver una clasificación adecuada de los sentidos de la Escritura, y se proponen las diversas soluciones que actualmente dan los más calificados autores; el último intento es la introducción de una nueva clasificación dentro de los sentidos escriturísticos. Y a ella se dedica el último y principal capítulo de la obra.

Se inicia éste con el enunciado de una definición calificada por el autor de «serviceable» pero que comprende las cuatro notas esenciales que toda definición exacta del sentido pleno debe señalar: a) intentado por Dios, b) pero no claramente intentado por el autor humano, c) que se descubre en las palabras del texto bíblico, d) vistas a la luz de una revelación posterior.

¿Existe en vertad un tal sentido? ¿Qué razones hay para introducirlo en una clasificación, junto a los sentidos literal y típico? Alcanzamos aquí el punto crucial de la tesis; punto que comprende las cuatro pruebas de la existencia del *sensus plenior*. En la exposición de R. E. B., estas pruebas ocupan poco más de una página, pero suponen todo el examen de problemas y soluciones exegéticas que han conducido lógicamente la investigación hasta el sentido pleno. Razón primera de la existencia de este sentido es la exégesis practicada por los escritores del Nuevo Testamento y por los Padres. Una parte muy considerable de esta exégesis es más que literal (en sentido estricto), y no exclusivamente «típica»; las palabras del Antiguo Testamento fueron interpretadas en un sentido más profundo que el que el autor humano parece haberles dado. En segundo lugar, la Iglesia, maestra a través de la liturgia, da al texto sagrado muchas veces un sentido que

sobrepasa al literal y que no puede confundirse con el típico. Una tercera prueba se funda en la exégesis que los teólogos han hecho de ciertos textos marianos citados en documentos del magisterio eclesiástico; muchos autores niegan que tal exégesis sea literal, y no la reconocen como típica, porque en aquellos textos no se encierra ningún tipo; el significado más profundo brota del texto mismo. Por último, el sentido pleno es uno de los medios más eficaces para establecer la armonía de los dos Testamentos, puesto que supone que el texto del Antiguo Testamento logra su pleno significado cuando se vincula con el Nuevo y con la Tradición cristiana; en definitiva, la verdadera posibilidad del *sensus plenior* se funda en la unidad de autor de toda la Escritura, que ordenó de tal manera el plan de la salvación que su Hijo diera plenitud a lo que el Antiguo Testamento había anunciado sobre El.

No son éstas las únicas razones que en prueba de la existencia y posibilidad del *sensus plenior* se aducen. El autor ha reservado las más apodícticas para refutar las objeciones que contra una y otra suelen proponerse; es en la última parte de este capítulo cuarto donde esgrime con maestría la naturaleza pedagógica de la revelación—synkatábasis—, la instrumentalidad del hagiógrafo, el concepto verdadero de inspiración y las varias y significativas insinuaciones que los documentos pontificios relativos a la Sagrada Escritura ofrecen desde Benedicto XV hasta Pío XII.

Hemos leído la obra con interés creciente. Se trata, sin duda, de una aportación muy estimable al tema de los sentidos bíblicos que, con todo derecho, ocupa hoy la atención de los exégetas. Y no podemos ocultar la satisfacción que nos causa ver la decidida posición que el autor adopta en favor de la existencia del sentido pleno. Posición que, por si no estuviera clara a través de todo el trabajo, se defina valientemente en la Conclusión: el sentido pleno se encuadra en una clasificación de los sentidos plenamente justificada, por ser un sentido inspirado y válido de las escrituras, intentado por Dios y reconocido por intérpretes de todos los siglos. Por todo ello, sólo felicitaciones merece el nuevo doctor, y renovados impulsos para continuar su colaboración al amplio e intenso movimiento de revalorización teológica que viene invadiendo a la exégesis.

M. T.

Miscelánea bíblica Ubach. Págs. 474. Montserrat, 1953.

El monasterio de Montserrat ha querido honrar al P. Buenaventura Ubach con ocasión del cincuentenario de su ordenación sacerdotal. Los que hemos conocido al P. Ubach desde la juventud y hemos seguido más o menos de cerca el curso de sus actividades, hemos admirado en él la intensidad con que se daba al estudio de cuanto podía contribuir al conocimiento de la Sagrada Escritura, su ardor por la exploración geográfica y arqueológica del Oriente bíblico y la fuerza de su espíritu para contagiar con sus aficiones a los que le rodeaban. Con esto logró crear en su monasterio una escuela bíblica, con su rica biblioteca y su museo e iniciar felizmente la publicación de un comentario a la Sagrada Escritura en catalán y una colección de ilustraciones de la Biblia.

Se comprende con esto que tomando ocasión de sus bodas de oro sacerdotales, el insigne monasterio haya invitado a los amigos del P. Ubach para testimoniarle su afecto, contribuyendo a la publicación de este volumen homenaje, que encabezan los Cardenales Tisserant y Mercati, seguidos de muchos cultivadores de los estudios bíblicos o arqueológicos de España, Francia, Italia, Alemania, Palestina y EE. UU.

Señalaremos los trabajos que más han atraído nuestra atención: la formación de Eva en los Padres griegos hasta San Juan Crisóstomo, de don Pablo Termes Ros, profesor del Seminario de Barcelona; «El ambiente religioso de Abraham en Mesopotamia», del Doctor Nicolás Schneider; «La lucha nocturna de Jacob con Elohim en el Tabor», del P. Schildenberg, O. S. B.; «El relato sobre las plagas de Egipto», del P. Guido Camps O. S. B.; «Indicaciones musicales con los títulos de los salmos», del Sr. Enciso, Obispo de Ciudad Rodrigo, hoy de Mallorca; «La exégesis de los salmos según la escuela de las formas históricas», por el Abate Robert, del Instituto Católico de París; «El género literario del II libro de los Macabeos», por el P. Paulino Bellet, O. S. B. A éstos se añaden otros trabajos relativos a la historia del texto sagrado o de la exégesis y a varios temas de arqueología o de geografía bíblica. Todo ello, editado con lujo y corrección, forma un magnífico volumen, que dejará satisfechos a los organizadores de este homenaje.

Fr. A. Colunga

W. Foxwell Albright: *L'archéologie de la Palestine*. 296 págs. Traduit de l'anglais par R. Alapetite. Les Editions du Cerf, París, 1955.

Nadie mejor que el gran palestinólogo Albright podría darnos una síntesis magistral del proceso histórico de la arqueología de Palestina. Continuador de la labor realizada por Robinsion, Flinders, Petrie, Starkey, Vincent, etc., el sabio norteamericano ha remozado todas las cuestiones que aquéllos habían planteado y resuelto a la luz de los hallazgos de la época. Ninguna ciencia se anticúa tan presto como la histórica, y sobre todo la prehistórica. El profesor Albright, con excepcional competencia y con gran claridad al alcance de los no especialistas, expone primero el modo cómo se hacen las excavaciones científicas, y después detalla los distintos estratos arqueológicos palestinos: prehistóricos, con las edades de bronce y de hierro, y después históricos con los datos cronológicos aportados por venturosos hallazgos de inscripciones. Es particularmente interesante el capítulo relativo a los movimientos etnográficos y lingüísticos que se entrecruzan en Palestina. No siempre se da una perspectiva tan clara del proceso integrador de pueblos en esta región, verdadera encrucijada entre diversas civilizaciones. El autor clasifica y determina con mano maestra los distintos estratos etnográficos y lingüísticos de modo que cualquier profano pueda hacerse una idea aproximada de lo que ha representado Palestina en la historia de las antiguas civilizaciones. Los capítulos relativos al Antiguo y Nuevo Testamento completan el alcance religioso de los hallazgos palestinianos. No faltan las indicaciones al valor relativo de los hallazgos del desierto de Judá, dejando en la hipótesis lo que aún no está probado, y

adhiriéndose a las posiciones que parecen estar más confirmadas respecto a la datación de los documentos y monumentos hallados. En todo se ve la mano sintética y seleccionadora del especialista que prescinde del cúmulo de la erudición para centrar la atención sobre hechos que constituyen lo esencial de la trama arqueológica. Resulta, pues, innecesario afirmar la calidad de este pequeño manual de arqueología palestiniana, tan excelente bajo diversos conceptos.

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

Catecismo Romano. Texto castellano y latino. Edición, introducciones y notas doctrinales, por PEDRO MARTIN HERNANDEZ. Biblioteca de Autores Cristianos. LX-1053 págs. Encuadernado, 85 ptas.

La B. A. C. acaba de publicar el *Catecismo Romano.* Redactado por teólogos tridentinos, ordenada su redacción por el mismo Concilio de Trento y publicado por orden del Papa, el *Catecismo Romano* es un documento de primer orden para la enseñanza de las cuestiones que aborda. Es un magnífico comentario al Credo; una exposición de los Sacramentos, de los Mandamientos—decálogo—y del «Padrenuestro».

Sobre esta obra queremos destacar dos párrafos de su Introducción, por ser muy acertados: «Es cosa notable cómo hoy, después de cuatro siglos de la primera edición, quede uno impresionado, al recorrer sus páginas, de la riqueza de su contenido y de su seguridad de doctrina, unida a una admirable exactitud teológica y a una unción no menos admirable de vida y de piedad cristiana. Todo ello hace de esta obra un libro clásico de la práctica catequística y de gran interés aun en nuestros días: señal evidente de su mérito y valoración» (pág. XLIX-L).

Y sobre su valor doctrinal, se escribe: «Según la doctrina de los Romanos Pontífices, el «Catecismo Romano es considerado como *un documento público de la Iglesia.* Sus palabras dan además a esta declaración un sentido *disciplinar* y *obligatorio,* a cuya dirección debemos responder los fieles cristianos al menos con un *asentimiento religioso,* ya que, según su manera de expresarse, *la doctrina del Catecismo* es, tomándola en general, *católica y segura*» (pág. LV).

La edición está presentada en texto bilingüe: castellano latino. La acompañan unas valiosas introducciones, lo mismo que comentarios, añadidos por el que prepara esta edición bilingüe, que completan, con verdadero acierto, la exposición del Catecismo. La presentación tipográfica, lo mismo que la calidad del papel, son espléndidas. Consideramos esta obra como una de las que más fruto han de dar de la ya magnífica y larga serie de publicaciones de la B. A. C., siendo obra que debería andar en manos de todos, como obra de verdadera instrucción y de segurísima orientación, máxime en el ambiente moderno de desvíos doctrinales y desorientaciones.

F.

M Riquet: *La Iglesia libertad del mundo*. Págs. 216. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1956. Versión de O. León.

El conocido orador de Nuestra Señora de París nos ofrece en esta obra sus conferencias del año 1955.

Los temas tratados son: libertad personal, ley y libertad, conciencia y autoridad, Iglesia y libertad, ortodoxia y libertad de ciencia, libertad de los hijos de Dios.

Lo sugestivo de estos títulos salta a la vista. Si ahora añadimos que los temas los predica y escribe el P. Riquet, está presentada la obra.

En plan oratorio, pero con afirmaciones documentadas, el predicador de Nuestra Señora de París instruye deleitando.

En su orden son estas conferencias obra de un maestro a imitar.

Fr. C. A.

A. Marranzini, S. J.: *Il metodo teologico del Maldonado nella «Disputatio de Trinitate»*. Rhegii Julii 1954, 78 pág.

Este opúsculo del Padre Marranzini es una sección de la Tesis Doctoral presentada en la Universidad Gregoriana. En la página 12 se nos ofrece el esquema general de la Tesis en toda su amplitud. Por el esquema se adivina que el estudio original es mucho más amplio que el ofrecido a los lectores en el opúsculo reseñado.

Por lo que a la sección editada se refiere, contiene un esbozo de las ideas y de la práctica de la metodología teológica según la mente del preclaro Maldonado que tuvo la suerte de conocer una Escuela Salmantina ya en madurez y la dicha de estar en reñida lid con los adversarios de la Teología Católica: humanistas y protestantes.

Las bases principales del opúsculo son las *Orationes Inaugurales* (discursos de inauguración de curso en los años 1565, 1579, 1571, 1574), y las notas *De ratione theologiae docendae et de studio theologiae*, y *De constitutione theologiae*.

Maldonado aparece a través de esta obra como un magnífico pensador que aquilata el sentido de la Teología Escolástica y de la Teología Positiva dando su parte a la razón y, sobre todo, su parte a la revelación en sus múltiples manifestaciones que forman otros tantos lugares de argumentación teológica. Juicios e ideas sumamente interesantes.

Fr. Candido Aniz, O. P.

Dionysius Lasic, O. F. M.: *Hugonis de S. Victore Theologia perfectiva*. Eius fundamentum philosophicum ac theologicum. Studia antoniana, cura Pontificii Athenaei Antoniani edita. XXXVI-402 pp. Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1956.

Hugo de S. Víctor es quizá el más grande filósofo y teólogo del siglo XII. A pesar de ello, y no obstante haber sido objeto de numerosos estudios,

faltaba una obra de conjunto, en la que se le considerase bajo todos sus aspectos, poniendo a contribución todas sus obras.

Es lo que ha intentado hacer el P. Lasic en este hermoso libro que reseñamos. La gran preocupación de Hugo de S. Víctor es la plena perfección del hombre entero y su asimilación a Dios. Es ésa la idea central que encuentra, no sólo en la Sagrada Escritura, sino también en los mejores filósofos.

Mas, a pesar de esa coincidencia de ideales y de aspiraciones, las fuentes, los procedimientos y los resultados de ambas disciplinas—la de los filósofos y la de la fe o de los teólogos—son esencialmente diferentes. La sabiduría mundana o filosófica procede de la luz natural de la razón y se desarrolla según las fuerzas naturales del hombre, no consiguiendo obtener más que una perfección humana intelectual y moral de orden natural, que dista mucho de ser absoluta y completa, especialmente en el estado actual de la naturaleza caída. Por eso es necesaria otra sabiduría superior y divina, que procede por inspiración de Dios y se desarrolla según las fuerzas sobrenaturales de la gracia, en virtud de las cuales logra el hombre una perfección completa, y una semejanza y unión íntimas con Dios por la caridad y por la posesión beatífica de la misma divinidad.

Hombre eminentemente místico y contemplativo, Hugo de S. Víctor fundamenta su misticismo contemplativo en una filosofía y en una teología de la más recia contextura.

El P. Lasic ha estudiado a fondo la obra entera de este gran Maestro del siglo XII y la ha sabido exponer con lucidez y competencia. Es el mejor estudio que poseemos hasta el presente acerca de este insigne victorino.

R.

F. Olgiati: *Silabario de la teología*. Págs. 371. Luis Gili, Barcelona, 1956.

El conocido Mons. Olgiati, que tan vivamente siente las inquietudes de nuestros contemporáneos, en esta nueva producción nos ofrece un original compendio de algunas verdades dogmáticas más fundamentales, como el dogma y sus fuentes, el misterio trinitario, la encarnación del Verbo, el sacramento de la Eucaristía, la mariología y el primado de S. Pedro. La obra está destinada a ese número creciente de cristianos «que piensan, y quieren pensar para vivir», para introducirlos y orientarlos «en el conocimiento sabroso de la teología católica». Por eso su exposición, desprovista de todo tecnicismo escolástico, es vital, jugosa y exacta, sin entrar en profundidades que el lector no comprendería. Pero dentro de este marco, la obra es sumamente valiosa. La vasta erudición del autor, sus profundas observaciones y las originales comparaciones que usa, hacen que se lea no sólo con gusto, sino también con positivo provecho aún por aquellos que ya han cursado estos estudios.

Cuanto a la orientación doctrinal, sin duda hubiera ganado si no se esforzara por conciliar lo inconciliable. «Los tomistas» no necesitan «asomarse a los horizontes descubiertos por el franciscanismo» (p. 313), pues todas las tesis positivas que él atribuye al franciscanismo—Primado uni-

versal de Cristo, Inmaculada, Tendencia de todo al amor—son defendidas en el tomismo con más seguridad y solidez.

FR. MANUEL G. BUENO

A. ALONSO ANTIMIO: *De la predestinación divina.* Ediciones «Studium», Madrid, 1955. Págs. 64, ptas. 15.

Esta breve obra trata de resolver el acuciante dilema de la predestinación: «O estoy predestinado, o no lo estoy. Si lo estoy, haga lo que haga, me salvaré; si no lo estoy, haga lo que haga, no me salvaré». La solución propuesta de un modo claro y al alcance de todas las inteligencias, puede servir para calmar en cierta medida las preocupaciones y estimular las almas a trabajar por la empresa de su salvación. Pero como se puede apreciar, sobre todo en las págs. 27 y 38, su doctrina no está muy conforme con la enseñanza de Santo Tomás, quien, siguiendo a San Pablo y a San Agustín, ha esclarecido más que ningún otro este misterio de nuestro destino eterno. Según el autor, parece que uno está predestinado, porque persevera en el bien; en cambio, según Santo Tomás uno persevera en el bien porque está predestinado. Por eso la consecuencia del dilema para Santo Tomás no es deprimente y enervante, sino optimista y operante. Si estoy predestinado, no me salvaré haga lo que haga, sino perseverando en el bien con la ayuda de Dios; si no estoy predestinado, no me condenaré haga lo que haga, sino porque rechacé, pecando, los auxilios de Dios. Por tanto, como no lo sé, mi deber es trabajar por mi salvación confiando en la gracia de Dios, que es mi Padre.

FR. MANUEL G. BUENO

PIUS KUENZLE, O. P.: *Das Verhaeltnis der Seele zu Ihren Potenzen.* Problemgesgichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin. XXIV-246 pp. Universitaetsverlag, Freiburg, Schweiz, 1956. Precio: 15,60 francos suizos.

Magnífica tesis doctoral de la Universidad de Friburgo (Suiza). El tema estudiado es uno de los más importantes de la filosofía y de la teología. La relación entre el alma y sus potencias, que está a la base de la explicación psicológica agustiniana de las procesiones divinas, necesitaba un estudio histórico a fondo como el presente a través de sus vicisitudes, desde San Agustín hasta Santo Tomás. Se habían hecho ya algunos estudios parciales, pero faltaba una investigación de conjunto según las fuentes impresas e inéditas. El P. Kuenzle lo ha realizado a la perfección, utilizando unos 120 autores de esa época.

Comienza examinando el sentido de las dos trilogías agustinianas: *mens, notitia, amor* y *memoria, intelligentia, voluntas.* Para San Agustín, el alma y sus potencias son realmente la misma cosa. Los Padres que le suceden opinan de la misma manera. Más bien que una psicología científica, su preocupación es explicar de algún modo la distinción de las tres

personas divinas dentro de su unidad de esencia. Para lo cual les servía la identidad de las potencias con el alma, junto con las distintas funciones de las mismas.

Luego continúa estudiando ese problema en el renacimiento carolingio y en la antigua escolástica, con San Anselmo, Odón de Cambrai, las escuelas de Anselmo de Laón, de Guillermo de Champeaux, de Chratres, de Abelardo, de Gilberto de la Porrée, del Cister y de S. Víctor, para terminar con los sumistas y sentenciarios. De esta investigación resulta que, a principios del siglo XII, Guillermo de Champeaux defiende la distinción real entre el alma y sus potencias, encontrando a través de todo ese siglo numerosos adeptos de su teoría.

Por fin extiende su encuesta a los filósofos árabes, a los maestros del primer tercio del siglo XIII y a la escuela franciscana, para terminar en la escuela dominicana, cuyo máximo exponente es Santo Tomás de Aquino, sin olvidar los maestros de la Facultad de Artes, con quienes el Aquinate tuvo numerosos puntos de contacto.

La primitiva escuela franciscana defendía la distinción real, pero opinaba al mismo tiempo que esas tres potencias del alma—*memoria, intelligentia voluntas*—no son accidentes, sino consustanciales a ella.

San Alberto Magno, y sobre todo Santo Tomás, dieron la solución definitiva a ese problema, distinguiendo entre potencias orgánicas y potencias anorgánicas del alma. Todas ellas se distinguen realmente de la esencia del alma, que es sustancia, mientras que sus potencias son accidentes, aunque no predicables sino predicamentales: accidentes propios y connaturales del alma. Pero las facultades anorgánicas del alma no son realmente tres, memoria, entendimiento y voluntad, sino dos solamente: entendimiento y voluntad. La raíz primera de esa distinción tomista está en la real distinción de esencia y existencia en toda sustancia creada.

Estos son, a grandes rasgos, los resultados de esta importante Disertación. El asunto no es tan fácil como parece a primera vista. Su solución ha costado largos siglos de reflexión. Y aún hoy día conserva todo su valor y actualidad.

El autor ha documentado largamenta su encuesta con materiales de primera mano. En un Apéndice reproduce in extenso doce textos inéditos de teólogos, comenzando por Roberto de Melun y terminando con Ricardo Rufo. Cinco índices, de manuscritos, de nombres, de citas de Santo Tomás, de materias y de ideas, hacen la obra perfectamente manejable.

Es el mejor estudio hecho hasta el presente sobre este delicado problema. Un verdadero comentario histórico a la doctrina psicológica de Santo Tomás.

FR. S. RAMIREZ, O. P.

J. BUJANDA, S. I.: *Angeles, demonios, magos... y teología católica.* Pgs. 386 Ptas. 32.—ID.: *Adán y tú y la teología católica.* Pgs. 356. Ptas. 33. FAX, Madrid.

Dos interesantes obras, que guardan un justo medio entre la investigación y la mera divulgación, de cuya lectura sacarán provecho no sólo los

hombres cultos en general, sino los mismos teólogos, los cuales encontrarán reunidos y puestos perfectamente al día una serie de problemas que conservan perenne interés, o que lo han cobrado muy singular estos últimos años.

En la primera obra lo más destacado parece ser la amplia y detallada descripción de las diverss categorías de magos y de los procedimientos que emplean en el desempeño de su oficio, dscubriendo los trucos más frecuentes, de que algunos de ellos suelen valerse. En la segunda obra es particularmente interesante el capítulo dedicado a estudiar la antigüedad del hombre sobre la tierra, donde se puede ver una información, que se buscaría inútilmente en la inmensa mayoría de libros de teología.

El valor intrínseco de las dos obras es realzado por el estilo de la exposición, clara, exacta y llena de una amenidad que no suele abundar en escritos de este género, porque su propia naturaleza parece impedirlo. Los mismos títulos de las obras son un indicio expresivo del estilo.

Un reparo solamente quisiéramos poner a la primera obra. Hablando de los ángeles malos, parece suponer el P. Bujanda que hubieran podido arrepentirse de su pecado y que, si de hecho no se arrepintieron, fué por habérseles negado la gracia (cf. pp. 80-82). Parece más exacto decir que el pecado de los ángeles es irremisible por razón de la propia psicología angélica.

En conjunto, nuestro juicio es plenamente laudatoio. Desearíamos que otros muchos temas dogmáticos fueran tratados en este estilo.

Fr. A. Bandera, O. P.

Pohle-Gummersbach: *Dogmatik*. II. Band. Ed. 10.ª. Págs. VIII-854. Schöningh, Paderborn. DM. 42 y 48.

Comprende este segundo tomo los tratados de cristología, mariología y de la gracia. A nuestro juicio es, en conjunto, la mejor obra manual sobre estas materias. Documentación selecta y abundante, claridad en la exposición, solidez de razonamiento, seguridad de doctrina, justa armonía entre lo especulativo y lo positivo, estudio amplio de las cuestiones, en cuanto lo permite la naturaleza de un manual: son las estimables cualidades que adornan a esta obra. La nueva edición ha sido muy mejorada no sólo en el título, sino también en la realidad.

Esto no quiere decir que estemos de acuerdo con todos los puntos de vista del autor. Pero es preciso reconocer que la obra ha sido hecha con gran competencia.

Al tratar de la gracia se advierte que no se debe identificar el llamado *tomismo* con la doctrina de Santo Tomás, a quien los molinistas gustan de citar en apoyo de sus propias tesis (p. 642). A esta advertencia del autor, muy repetida entre teólogos y filósofos de su misma tendencia, se pueden hacer dos comentarios históricos, muy diferentes entre sí. Los molinistas modernos, es decir, aquellos que han escrito sus obras después de las repetidas y apremiantes exhortaciones de los últimos Papas a seguir la doctrina de Santo Tomás, han descubierto que la doctrina enseñada personalmente

por el Santo se puede conciliar muy bien con las tesis fundamentales del molinismo sistemático, o por lo menos que no les es contraria; una consecuencia práctica de este descubrimiento es que Santo Tomás aparece no raras veces como autoridad que garantiza la verdad de las tesis molinistas.

Pero si nos remontamos un poco en la historia y nos situamos, por ejemplo, en el período de las controversias jansenistas, nos encontramos con la desagradable sorpresa de ver que el mismo Santo Tomás, hoy proclamado casi molinista, entonces fué tenido por jansenista e impugnado como tal; y hasta se dijo que su doctrina sobre la gracia caía bajo la condenación del jansenismo.

No queremos con esto privar a nadie de la justa libertad para enseñar sus propias doctrinas. Pero seguramente que todos nos entenderíamos mejor si llamásemos a las personas y las cosas por su propio nombre: a Molina, Molina y al molinismo, molinismo; a Santo Tomás, Santo Tomás y al tomismo, tomismo. Sin embargo, a fuerza de cambiar las denominaciones se nos quiere convencer de lo imposible.

Fr. A. Bandera, O. P.

A. Michael Landgraf: *Dogmengeschichte de Frühscholastik*. Vierter Teil *Die Lehre von der Sünde und Ihren Folgen*. Band II. 365 pp. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1956.

Con este volumen termina Monseñor Landgraf su monumental *Historia de los dogmas en la primitiva escolástica*. En él continúa la historia de la teología del pecado y de sus consecuencias, que había comenzado en el volumen anterior.

Una primera cuestión versa sobre el problema de si el pecado venial puede convertirse y transformarse en mortal. Santo Tomás (In II Sent., dist. 24, q. 3, a. 6) recoge tres modos, según los cuales dicha transformación puede concebirse: o bien que un mismo acto pecaminoso comience por ser venial, y luego pase a ser mortal, o bien porque el pecador pone su último fin en un acto pecaminoso de suyo venial, o bien por acumulación de pecados veniales, cuya suma total sería un pecado mortal.

El Santo Doctor rechaza como imposibles el primero y el tercer modo, y sólo reconoce como posible el segundo.

Cualquiera pensaría que esas tres hipótesis han sido inventadas por el ingenio del Aquinate, para mejor resolver la cuestión planteada. Pero la realidad es que todas tres aparecieron en la historia, con sus adeptos respectivos. Y ha sido un gran mérito del autor el haberlos descubierto e identificado, gracias a su perfecto conocimiento de la Teología de esa época. Su estudio es un verdadero comentario histórico a ese texto de Sto. Tomás.

Otro estudio no menos importante versa sobre el pecado y el Cuerpo Místico de Cristo. Lo cual viene a reducirse a la cuestión de si los pecadores pertenecen también o no a dicho Cuerpo, o solamente los justos. Y aquí hace alarde igualmente de su extraordinaria erudición, pasando revista a exégetas, canonistas y teólogos de las distintas escuelas que discutieron ese problema.

Un tercero trata del perdón de los pecados y de su distinción en mortales y veniales, en donde Monseñor Landgraf completa su bello estudio *Das Wesen der lässlichen in der Scholastik bis Thomas von Aquin* (Bamberg, 1923)

A él sigue otro sobre la pena con que son castigados los pecados en el infierno. Cuestión que se complica respecto, particularmente, de los pecados veniales no perdonados en esta vida. ¿Es que por ellos se padece pena eterna, no solamente de daño, sino también de sentido? El problema interesó grandemente a la antigua escolástica, que el autor expone con profusión de detalles.

E íntimamente relacionado con él es el último estudio, que dedica a la mitigación de las penas del infierno. Cuestión apasionante por aquellas calendas, cuyas vicisitudes relata apoyado en materiales en gran parte inéditos, y que ha vuelto a reproducirse en nuestros días.

El volumen se termina con una conclusión, en donde se recogen, entre otras cosas, las ideas de aquellos teólogos sobre el valor de los sufragios por los difuntos y sobre la reviviscencia de los pecados.

La obra en conjunto, con sus ocho tomos, es un verdadero arsenal de doctrina y de historia teológicas de la primitiva escolástica. Sería muy de desear que alguien acometiese la traducción a nuestra lengua de este monumento de ciencia.

FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

P. TERMES ROS, Pbro.: *El trabajo según la Biblia*. Seminario Conciliar de Barcelona, 1955, 94 pp.

El profesor P. Termes nos presenta el discurso inaugural del curso 1955-1956 que pronunció en el Seminario Conciliar de Barcelona. Como advierte en la introducción, los móviles que le han impulsado a la elección de este tema han sido su origen de familia trabajadora, la actualidad que en el mundo moderno gozan los problemas sociales y las apremiantes directrices de los últimos Papas. Y siendo el trabajo una ineludible ley de la vida humana, nada mejor que estudiarlo en sus primeras manifestaciones y reglamentaciones. La Biblia ofrece un anchuroso panorama para el estudio del trabajo como ley y como repercusión del pecado, estableciendo su finalidad trascendente y sus condiciones concretas.

Para la «teología del trabajo—una «teología más en el afán de nuestro tiempo por fragmentarlo todo—será siempre piedra angular la «palabra de Dios», muy por encima de la problemática social contemporánea, pero muy en lo hondo de lo que el trabajo tiene de «ley de la vida humana».

A. HUERGA, O. P.

M. D. CHENU: *Pour une théologie du travail*. Collections «Esprit», éditions du Seuil. Pars, 1955, 128 pp.

La personalidad científica del P. Chenu es harto conocida. Una buena muestra de su valía intelectual nos la da esta obrita, no muy abundante de

páginas y formato, pero en la que aparecen claramente perceptibles las condiciones o elementos de la vida del autor: investigación y acción, seria preocupación por actualizar la teología buscándole la múltiples proyección sobre los problemas modernos. Tarea que el P. Chenu lleva a cabo con un método rigurosamente científico, perspicazmente agudo en la penetración honda de los temas, logradamente sintético sin caer nunca en el aburrimiento merced a un estilo ágil y vivaz como una crisálida. De los tres ensayos que agrupa este librito—Pour une théologie du travail, L'homo oeconomicus et le chrétien, Le devenir social—el primero y más amplio (pp. 9-42) vió la luz en la revista *Esprit* en enero de 1952; el segundo, en la revista *Economie et humanisme* en mayo de 1943; el tercero (pp. 71-114) es el resumen de un curso de conferencias en la Semana Social de París, 1947. En el apéndice (pp. 115-124) reproduce y glosa un texto de San Máximo sobre naturaleza y hombre muy interesante.

El autor ha publicado, en diversas ocasiones, otros estudios interesantes sobre temas análogos. Recordaremos: *Spiritualité du travail* (Ed. du Temps présent, París, 1940), que tradujo Angel Blanch para la colección «Alfa y Omega» de la editorial Atlántida de Barcelona en 1945, con ilustraciones de E. Pinet; *La Communauté de travail. Pour être hereux, travaillons ensemble* (Presses Universitaires, París, 1942).

En todos ellos se advierte la misma densidad de pensamiento, el mismo dominio de una temática actual y siempre pronta al desbordamiento. Aunque el P. Chenu no rehúye nunca el ir en vanguardia de los problema teológicos, en estos ensayos logra un equilibrio, doctrinal e incitante a la vez, que cautiva al lector con su solera de teología clásica vertiendo una luz purísima sobre cuestiones que hoy inquietan quizá más que nunca a la sociedad.

A. Huerga, O. P.

Santiago Ramirez, O. P.: *El Derecho de Gentes*. Examen crítico de la filosofía del Derecho de Gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez. Pgs. 230. Ediciones STUDIUM, Madrid, 1955.

El subtítulo de esta tan deseada obra del P. Ramírez adecua exactamente su propósito. Ciertamente la filosofía del Derecho de Gentes tenía mucho que criticar científicamente, tanto en los juristas romanos, San Isidoro y los Decretistas, como en los teólogos posteriores a Santo Tomás. Quien conozca un poco al P. Ramírez sabe muy bien que no escribe por la vanidad de escribir, sino porque tiene algo—generalmente mucho—que enseñar en Filosofía y Teología.

Lo que nos dice en esta investigación es sencillamente que la filosofía del Derecho de Gentes, de consistencia científica, empieza en San Alberto Magno; adquiere madurez en Santo Tomás; y ¿después? Después el malogro de lo adquirido. Los grandes teólogos españoles del siglo XVI, empezando por Vitoria, principalmente en el comentario a la II-IIae, se inclinan hacia un concepto juspositivista del Derecho de Gentes, distinto del auténticamente tomista.

Para Santo Tomás el Derecho de Gentes es el derecho natural propiamente humano; el que responde a las exigencias naturales del hombre en cuanto racional: el constituído por las conclusiones inmediata y espontáneamente deducidas de los primeros principios del obrar (sindéresis) y, por consiguiente, universalmente válidas para todos los hombres.

No es éste el concepto de los teólogos posteriores. El Derecho de Gentes, según ellos, contendría conclusiones remotas del derecho natural, no absolutas, sino condicionadas, difíciles de alcanzar y de certeza sólo probable. Su universalidad sería, más que de exigencia moral natural, de convenio y utilidad. No tiene sustentación firme en el derecho natural.

Desafortunadamente esta concepción se impuso, bien por inercia mental, o por no preocuparse de un serio examen histórico-filosófico. Cuando Fernando de Mendoza manifestó disconformidad en 1586, o no se le hizo caso o se le impugnó. La opinión continuó del lado de San Isidoro y de Graciano, «los dos autores más anodinos, superficiales y confusos de cuantos han tratado estas materias» (p. 185).

Sabemos que al P. Ramírez le duele la acusación, pero una exégesis objetiva, verdaderamente científica, detesta una desviación manifiesta de la doctrina de Santo Tomás, bien que sea inconscientemente. Más preocupados de la extensión y aplicaciones del Derecho de Gentes a las relaciones internacionales, que de la especulación filosófica sobre su naturaleza y relación con el derecho natural y positivo, lograron grandes avances en lo primero (piénsese en Vitoria) y retrocedieron lamentablemente en lo segundo respecto de San Alberto, Santo Tomás, Juan de Torquemada.

El autor presenta la obra como «un modesto ensayo» de la filosofía del Derecho de Gentes. El lector fácilmente caerá en la cuenta, sin embargo, que la crítica histórico-filosófica a que somete a los autores que se han ocupado de la estructuración del derecho natural, positivo y de Gentes (Aristóteles, Estoicos, Cicerón, Séneca, Quintiliano, Juristas Romanos, San Isidoro, Decretistas, G. de Auxerre, Felipe el Canciller, San Alberto y Santo Tomás, C. Koellin, J. De Torquemada y Teólogos y Juristas del siglo XVI) es exhaustiva en lo fundamental. Los autores son citados a hablar por sí mismos en el texto o en nota. Muchas veces se despachan pronto, porque realmente no tienen más que decir.

Nos alegramos que sea el P. Ramírez, de sobrada responsabilidad filosófico-teológica al efecto, quien oriente el Derecho de Gentes por los caminos que había tomado en el s. XIII.

No creemos necesaria una reseña detenida del contenido de la obra, que sin duda estará ya en manos de los estudiosos. Solamente queremos recoger aquí los votos del autor, al final, por que se reserve el nombre de Derecho de Gentes para el Derecho Natural Internacional: «el derecho natural entre gentes o naciones como tales, sin excluir ninguna» (p. 195), cuyas exigencias son proporcionales con las exigencias de derecho natural entre individuos. Supuesto el auténtico sentido del Derecho de Gentes, definido en la obra, resultan obvias las siguientes consecuencias, que suponemos serán del agrado del lector por su palpitante actualidad:

«Por ejemplo, son de derecho y de ley natural entre individuos el derecho a la vida, el derecho a la integridad corporal, el derecho a la honra, el derecho a reglamentar sus actos y afectos interiores según su concien-

cia, es decir, según su leal saber y entender, sin obrar al dictado de nadie. Pues lo mismo debe decirse proporcionalmente de los derechos entre naciones. Y así es de derecho natural o de gentes el derecho a la autonomía, soberanía o independencia, que es como el propio ser o la propia vida de una nación como tal; el derecho a su integridad territorial; el derecho a la honra y el derecho a resolver y reglamentar sus asuntos interiores según su leal saber y entender, sin obrar al dictado de ninguna nación extaña.

Es igualmente contra el derecho natural entre individuos asesinar, robar, injuriar, calumniar, denigrar, faltar al secreto profesional, falsear las palabras o los hechos del prójimo, condenarle sin oírle, urdirle intrigas para perjudicarle.

Pues proporcionalmente también es contra el Derecho de Gentes o natural entre naciones como tales, privarlas de su independencia, que es lo mismo que matarlas; despojarlas de sus posesiones, que es equivalente a robarlas; calumniarlas, denigrarlas, injuriarlas, que es inventando leyendas negras y propagando noticias falsas y sacando a relucir sus defectos reales o imputados con el solo fin de molestarlas y desprestigiarlas, o publicando secretos de Estado y seleccionando las notas y documentos que parecen comprometerlas, con ocultación de otros que las justifican; hablar mal de alguna de ellas, especialmente en discursos o en declaraciones oficiales u oficiosas, u organizando y favoreciendo campañas de prensa y de radio, sin haberse tomado previamente la molestia de informarse, pues nadie tiene derecho a hablar de lo que no entiende, sobre todo si es en perjuicio de tercero; inmiscuirse en sus asuntos interiores, que son de su exclusiva competencia; urdir asechanzas para hacerles daño y perjudicarlas; hacerles el vacío, retirando sus embajadores sin motivo grave plena y objetivamente comprobado; impedir que importen y exporten lo que necesitan para vivir y desarrollarse honradamente; querer obligarlas a adoptar sistemas determinados de régimen o de política, cuando el que disfrutan es igualmente moral y legítimo» (p. 195-196).

V. Rodríguez, O. P.

Paul Steven: *Moral Social.* Ediciones FAX, Madrid, 1956. 532 págs.

Fielmente vertida al castellano y espléndidamente presentada por Ediciones FAX, acaba de aparecer la interesante obra del Superior del Seminario Mayor de Burdeos. En ella se recogen, aunque en forma compendiosa y elemental, los capítulos fundamentales de una sociología católica en el grado y extensión que corresponde a un libro apto para servir de texto en los Seminarios y centros de segunda enseñanza.

La obra se divide en cinco partes, que llevan los siguientes títulos: Cuestiones preliminares, la Iglesia y la vida familiar, la Iglesia y la vida profesional, la Iglesia y la vida cívica, la Iglesia y la vida internacional. Como se ve, el panorama es completo y la exposición, dada la amplitud de la materia, es, en general, suficiente para dar una idea acertada y exacta sobre cada cuestión particular. El estilo es transparente y diáfano y la presentación tipográfica ayuda mucho a hacer su lectura grata y amena.

S. F.

LUDOVICO FANFANI, O. P.: *Quiénes son los religiosos.—Catecismo del estado religioso.* Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1956. Dos volúmenes de 168 y 208 págs.

Se trata de dos preciosas obritas sobre la vida religiosa que se complementan mutuamente. En la primera expone el autor en forma de instrucciones o pláticas la naturaleza del estado religioso y sus deberes y obligaciones, siguiendo principalmente la luminosa doctrina de Santo Tomás de Aquino. Son excelentes para los días de Ejercicios Espirituales.

La segunda es una recopilación sistemática y catequística de todo lo concerniente al estado religioso, que puede ser muy útil, sobre todo en los Noviciados y Casas de formación para instruir a los jóvenes religiosos en sus deberes fundamentales. Esta segunda edición ha sido puesta al día por su propio autor y recoge, además, íntegramente la instrucción de las monjas, dada el 23 de Julio de 1956.

La presentación material de estos libros es muy buena, como acostumbra la casa editora.

A. R. M.

A. DÍEZ BLANCO, O. P. y J. H. ALVAREZ, O. P.: *El parto sin temor.* Studium de Cultura, Madrid, 1956. Ptas. 30.

Un médico y sacerdote, el P. Antonio Díez Blanco, O. P., y un teólogo, el P. Jesús Alvarez, O. P., hacen en esta obrita un bello comentario al discurso de S. S. el Papa Pío XII sobre el parto sin dolor.

Titulan la obra *El parto sin temor,* para indicar con esas palabras donde se encuentra el origen del agudísimo dolor del parto en las mujeres que sienten la presión psíquica de una serie de recuerdos, de referencias..., contadas por otras mujeres.

La explicación teórica de la cuestión del parto sin dolor es clara y precisa. Lo que quizá no sea aceptado por todos es el hecho de que la utilización de anestesias u otros medios adecuados no sea moralmente lícita en un parto que discurre con plena normalidad. Se fundan los autores en el hecho—discutible—de que siempre habría influjo nocivo en el niño por medio de la madre. La generalidad de teólogos y médicos admite la licitud del empleo discreto y prudente de esos medios, dado que no aparece que el daño sea grave ni quizá leve.

La obra resulta interesante y amena. Los autores creen—tal vez con mucha razón—que el dolor es cosa naturalmente ligada al parto y no efecto de reflejos condicionados.

FR. C. A.

A. KOCH, S. I. y A. SANCHO: *Docete.* Vol. VI: *El hombre en la vida social.* Págs. 576. Herder, Barcelona. Ptas. 150.

La prestigiosa obra *Docete* llega a su volumen sexto. Las mismas características que los volúmenes precedentes, con la particularidad de que es el

Doctor A. Sancho quien se ha encargado de redactar la parte expositiva de este tomo, como ya lo hizo en el quinto. No sabemos si la obra habrá perdido algo por ello. Quizá no, porque la pluma de A. Sancho sabe ya mucho de libros y de predicación de la buena.

Los temas son variadsimos, tanto respecto de la vida conyugal, de la vida de relaciones paternas y filiales, como de las virtudes que el hombre debe ejercitar en su vida social y de los vicios de que ha de huir en el trato con sus semejantes.

Quien se acostumbre a manejar esta obra, dispondrá de un gran medio para sus afanes apostólicos.

Dada su misión, no podemos hacer otra cosa que recomendarla encarecidamente para que los predicadores de la palabra divina se habitúen a su estilo y saquen todo el provecho que sus enseñanzas, anécdotas, sentencias, encierran.

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

JOSEF GOLDBRUNNER: *Pastoral personal, psicología profunda y cura de almas.* Ediciones FAX, Madrid, 1956, 168 págs.

El profesor Goldbrunner recoge en esta obra las aportaciones de la filosofía existencial y de la psicología profunda para despertar y desarrollar en las almas la vida personal, tanto en el campo de la conciencia como en el del inconsciente. La personalidad humana se va esfumando cada vez más absorbida por la masa, en esta época de la técnica y la industrialización. Urge revalorizar los valores personales para que el cristiano desarrolle en toda su plenitud su propia vida de fe. Le estorban, ante todo, las proyecciones del inconsciente que tienden a falsificar las cuatro relaciones fundamentales: yo, tú, nosotros, Dios. Cuatro tareas, por lo mismo, se imponen: verdad para sí mismo, amor o amistad, sentido social y religión auténtica.

El libro tiene observaciones interesantes, aprovechables en la práctica pastoral. Pero dada su orientación y enfoque, sólo las personas que posean una preparación científica muy especializada podrán sacar provecho de estas páginas que resultarán oscuras y difíciles a la mayor parte de los lectores no especialistas en la materia.

S. F.

AGUSTIN GEMELLI: *La orientación profesional.* Ediciones FAX, Madrid 1956, 240 págs.

El ilustre Rector Magnífico de la Universidad Católica de Milán expone en estas páginas su larga experiencia en la ardua tarea de la orientación profesional de nuestros jóvenes estudiantes, sobre todo en el momento crucial en que han de elegir carrera o profesión. Estudia y analiza las distintas teorías, desde la que concede importancia decisiva a la intervención del médico y del psicólogo, hasta la que afirma que sólo el profesor es el llamado a decidir sobre la profesión a que debe consagrarse el joven escolar El P. Gemelli cree que deben intervenir todos, incluso la familia del alum-

no. Señala los escollos en que se puede tropezar, las dificultades que hay que vencer, los métodos más eficaces para resolver el problema de las aptitudes, etc. En sendos apéndices habla de la ficha médica para la orientación profesional y propone los criterios para la compilación de una ficha escolar en orden a la misma.

Es obra, principalmente, para técnicos y educadores.

F. C.

A. URSA, C. M. F.: *Novios y Esposos*. Coculsa. Madrid, 1955, 486 pp.

Escrito en Santiago de Cuba para «aprovechar a novios y esposos» pág. 478), este libro recorre, previo un breve análisis del amor, la ancha pauta que va del noviazgo al matrimonio. Aunque el tema está siendo manoseado hasta la hartura en la literatura contemporánea, no está desprovisto de interés el método con que el autor lo trata, incluyendo problemas que son muy frecuentes en tierras de Cuba; pero en lo que ha estado desafortunado ha sido en las citas, casi siempre hechas sin preocupación alguna (cfr. pp. 476, 477, 236, etc.). El estilo es sencillo, *misionero*, con no raros galicismos e ingenuidades.

Muy buena la tipografía.

H.

The Christian Vision. Readings from the first ten years of «The Life of the Spirit». Seleccionadas y editadas por MARY ELLEN EVANS, T. O. S. D. Blackfriars, Londres, 1956, con 312 págs.

La revista de espiritualidad en lengua inglesa, *The Life of the Spirit*, de los Padres Dominicos de Inglaterra, acaba de celebrar el décimo aniversario de su fundación. Como recuerdo de una fecha tan fausta, y. al mismo tiempo, con el fin de que algunos de sus artículos puedan ser más conocidos y de nuevo leídos y meditados, Mary Ellen Evans ha tenido la feliz idea de juntar en un tomo distintas aportaciones de los más distinguidos colaboradores de The Life of the Spirit en los diez años transcurridos.

El libro comprende una rica selección de los mejores artículos aparecidos. Artículos doctrinales: bíblicos, litúrgicos y místicos; artículos sobre la vida reliigosa; artículos sobre la vida del cristiano en el mundo; textos de los Santos Padres; artículos sobre los santos y el pueblo fiel, etc.

Aprovechamos esta ocasión para felicitar a la Redacción de The Life of the Spirit en su décimo aniversario. Y pedimos a Dios que dicha Revista siga haciendo bien entre las almas que se interesan por la vida espiritual.

P. J. SALGUERO, O. P.

J. ANGRISANI: *In matutinis meditabor in te*. Meditaciones para sacerdotes. ed. Subirana. Vol. I: Pars Hiemalis. 566 págs., 1957, 60 ptas.

Monseñor José Angrisani es poco menos que desconocido del público español, incluso de la mayoría de los sacerdotes y religiosos. De ahí que

este libro de meditaciones, con el que su figura se hace presente en nuestra literatura espirtiual, cobre un valor especial y quizá definitivo.

Este primer volumen forma parte del curso de meditaciones para todo el año, que, conforme al ideario litúrgico, va ofreciendo al sacerdote alimento para su vida íntima e incluso para mejor saborear las mismas lecciones del Breviario.

Algunas meditaciones han de gustar mucho, otras no tanto. Pero en conjunto la obra es utilísima para los sacerdotes españoles, a quienes se la recomendamos de verdad.

La obra ha sido traducida al español y puesta al día por D. Eliseo Cots, Presbítero, en versión del original italiano. Su intervención en la obra se hace casi imperceptible, debido a la delicadeza con que ha procurado tratar las palabras del Obispo de Casale, Mons. Angrisani.

Fr. C. A.

M. F. Moos, O. P.: *Les Psaumes, prière des chrétiens.* Traduction nouvelle des Psaumes et des Cantiques suivie de notes et d'un Lexique. Préface de son Exc. Mgr. Térrier, évêque de Bayonne. 8.º, 424 pp. Precio, encuadernado: 630 fr. f. Les Editions Ouvrières. París, 1956.

El Salterio es el libro de rezo por excelencia de los fieles cristianos. No hay cosa más bella, más tierna y más vivida. Domina todos los tiempos y todas las situaciones de la vida humana. Por eso no envejece nunca, sino que es siempre actual.

El P. Moos, Profesor de Sagrada Escritura durante largos años, ha hecho de él una traducción francesa admirable, en la que ha logrado recoger todos los matices del original hebreo, conservando la fluidez y la armonía de la lengua de Bossuet.

Una serie de notas selectas, pero sobrias y pertinentes, aclaran e ilustran los pasajes oscuros o necesitados de explicación para el lector moderno. Ellas están tomadas en gran parte de los mejores y más autorizados expositores de nuestros días, pero sopesadas y enriquecidas por otras muchas del autor.

Al final añade un Léxico de personas y de lugares citados en los Salmos, así como de los términos empleados con más frecuencia—sobre todo cuando se toman en diversas acepciones—y de las palabras que, usadas raramente o una sola vez, han hallado una explicación plausible o definitiva, merced a los estudios de estos últimos años.

El orden de los Salmos es el del Breviario Romano, para comodidad de los fieles. Su formato, tipos y presentación, son de un gusto exquisito. En suma, el libro de rezo por excelencia puesto al alcance de todos los fieles y de todas las inteligencias. Una verdadera joya del cristiano.

Fr. S. Ramirez, O. P.

DOMENICO GRASSO, S. J.: *Génesis y psicología de la conversión.* Ediciones Eler, Barcelona 1956. Un vol. de 112 págs.

He aquí un libro que se lee con extraordinario interés. Como expresa su título se trata de examinar la génesis y la psicología de la conversión al catolicismo. El autor, que es uno de los redactores de la prestigiosa revista «Civiltá Cattolica», expone sus ideas en cinco capítulos: el fenómeno de las conversiones hoy; el primer impulso hacia la conversión; hacia la luz; caminos de la conversión; la psicología de las conversiones y los motivos de credibilidad; experiencias de convertidos.

La exposición no parte de principios apriorísticos, sino de hechos reales: las propias experiencias de los convertidos. Se citan multitud de casos interesantísimos, de las más variadas categorías sociales, predominantemente de intelectuales que llegaron a la fe por vía de razonamiento y convicción La gracia de Dios se encargó de lo demás.

El libro está espléndidamente editado por Ediciones Eler.

F. C.

JUAN GALMES, S. J.: *Jugando a la ganapierde.* Editorial Librería Religiosa, Barcelona, 1955. Un vol. de 164 págs.

El título del libro responde a una frase muy querida de San Alonso Rodríguez, el simpático portero de Mallorca y uno de los santos más excelsos de la Compañía de Jesús. En realidad se trata de una serie de «perfiles ascéticos» del santo—así reza el subtítulo—que recogen algunas facetas interesantísimas de su vida y sus escritos. Porque, como es sabido, el humilde hermano coadujutor fué insigne escritor de cosas altísimas de ascética y mística.

La presentación del libro, bella y elegante, convida a leer estas páginas saturadas de la más pura espiritualidad cristiana.

F. C.

SAN BERNARDO: *Sermones de Navidad.* Colección «Nebli», Madrid 1956. Un vol. de 260 págs.

Un nuevo volumen de la Colección «Nebli» de clásicos de espiritualidad que está publicando Ediciones Rialp. Corresponde a la serie en color verde (Edad Media) y recoge diecinueve sermones u homilías del Doctor Melífluo, pertenecientes todas ellas al ciclo de Navidad. La traducción es la clásica del P. Adriano de Huerta, con ligeros retoques.

El libro, cuyo valor intrínseco es inútil ponderar tratándose de San Bernardo, está hermosamente presentado por la acreditada Editorial.

A. R. M.

EUGENE BOYLAN: *El Cuerpo Místico*. Colección «Patmos», Madrid 1957. Un vol. de 170 págs.

Por tercera vez aparece el nombre del ilustre cisterciense en la Colección «Patmos» de libros de espiritualidad. En esta nueva obra el autor de *Dificultades en la oración* y de *El amor supremo* expone la doctrina teológica del Cuerpo Místico de Cristo con orientación y finalidad ascético-mística, eminentemente práctica. Nada falta de cuanto pueda desear el teólogo más exigente: Escritura, tradición, magisterio de la Iglesia, Suma Teológica; pero todo ello impregnado de espíritu apostólico y de evangélica unción que lleva al lector, casi sin advertirlo al conocimiento y al amor de lo que lee. Todo el secreto está en unirse a Cristo, hasta realizar el supremo anhelo de la cena: la consumación en la unidad.

Muy de veras lo recomendamos a nuestros lectores.

A. R. M.

HEINRICH DAVID: *Ueber das Bild des christlichen Mannes*. Págs. VIII-128 Herder, Freiburg i Br., 1953.

Caracteriza al varón, según el autor, su doble condición de padre y esposo. Para dar una imagen sobrenatural del varón cristiano hace ver el autor cómo en Cristo, modelo de toda alma cristiana, se dan también estos rasgos en un orden sobrenatural para que así pueda aparecer de modo más claro la especial ejemplaridad que Cristo ejerce sobre el varón cristiano. El libro contiene reflexiones interesantes, aunque algunas veces se note alguna imprecisión o la analogía que se desarrolla a lo largo de sus páginas no sea del todo clara y convincente.

J. A.

DOM GABRIEL M. BRASO, O. S. B.: *Liturgia y espiritualidad*. Abadía de Montserrat, 1956. Un vol. de 400 págs.

Como expresa su título, se trata de un estudio sobre las relaciones de la liturgia con la espiritualidad cristiana, hecho con la competencia y maestría que podía esperarse de su ilustre autor. El P. Brasó, monje de Montserrat conoce a fondo la materia y la expone con calor y entusiasmo, altamente convencido de su importancia extraordinaria para la formación y auténtica piedad de los fieles.

El libro está dividido en ocho capítulos que llevan los siguientes títulos: Qué estendemos por espiritualidad; la espiritualidad de la Iglesia; historia de la espiritualidad de la Iglesia; la liturgia, culto público de la Iglesia; bases doctrinales; características de la acción litúrgica; la aportación individual al culto público de la Iglesia; espiritualidad litúrgica y culto privado; la liturgia y la acción pastoral.

Como se ve por la simple lectura del índice, el autor insiste mucho en presentar la liturgia católica, no como una de tantas espiritualidades pertenecientes a tal o cual Orden religiosa, sino como la espiritualidad propia

y oficial de la Iglesia, propuesta por ella misma a todos los fieles como la más rica y auténtica de todas. Habla siempre, no obstante, con mucho respeto de las diferentes formas de espiritualidad que han ido apareciendo en el transcurso de los siglos en la Iglesia con su aprobación y beneplácito; pero pone muy bien de relieve que ninguna de ellas se puede comparar con la popia y oficial de la Iglesia, que es la sagrada liturgia.

Una obra magnífica, en resumen, que está llamada a hacer muchísimo bien entre los eclesiásticos, religiosos y pueblo cristiano en general.

Felicitamos cordialmente al autor y deseamos a su libro el éxito cumplido que merece.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

HANS URS VON BALTHASAR: *Teresa de Lisieux. Historia de una misión.* Versión de DANIEL RUIZ BUENO, Pbro. Págs. 372. Editorial Herder, Barcelona, 1957. Ptas. 100.

El autor se propone en esta obra hacer un estudio teológico de la misión de Santa Teresita en la Iglesia, sin detenerse en la anécdota superficial, sino penetrando hasta lo profundo el alcance teológico de su existencia. La obra es, en conjunto, de gran valor, cifrado principalmente en una documentación abundantísima, sabiamente utilizada, y en los finos y penetrantes análisis del autor. De modo particular nos agrada la última parte, dedicada a la *doctrina*, en que se expone la naturaleza íntima del «camino» o sistema espiritual de la Santa, si es que puede hablarse de *sistema* en una espiritualidad que parece caracterizarse por la superación de todo elemento propiamente *sistemático* y el retorno a la pura sencillez evangélica. Otras partes de la obra, que llevan los títulos bastante indefinidos de *esencia* y *estado*, contienen ciertamente estudios profundos e intuiciones geniales sobre diversos puntos de vida y de doctrina cristiana; pero, a nuestro juicio, desmerecen por falta de acomodación al pensamiento original de la Santa. Balthasar se traza su propio esquema, personal y a veces abstruso, y hace ajustarse a él las palabras y las ideas de la Santa, no sin alguna violencia. Si el santo—como dice Balthasar—debe despersonalizarse, para que en él se eclipse el yo y brille únicamente la luz de su misión divina, algo semejante podríamos decir del autor que trata de penetrar en el fondo teológico de una *misión*: debe posponer sus propias categorías y moldes personales para dejar que hable la misión.

Este enfoque excesivamente personal es causa de ciertas afirmaciones atrevidas y difícilmente tolerables. Al tratar de las «sombras» que pueden apreciarse en el modo como la Santa sirvió su misión, nos extraña su juicio sobre hechos universalmente aplaudidos. La primera gran «sombra» es haber revelado la aparición de la Virgen, que a los diez años la curó de su grave enfermedad (p. 97 ss), porque con ello se vió obligada a tomar externamente la actitud de santa—ponerse la escayola de santidad, como dice Balthasar—, de modo que en adelante sería ella quien diera orientaciones a todos los situados dentro de su radio de acción, los cuales habrían de recibir y acatar sus palabras como palabras de santidad. De aquí procede su nombramiento para maestra de novicias, cuando era «inconcebiblemente jo-

ven» (p. 100); de aquí también que sus hermanas le pidieran que consignase por escrito sus recuerdos de infancia y, más tarde, que hiciese una exposición de su «pequeña doctrina» (p. 101). A pesar de todo, la Santa ciertamente no sucumbió, antes bien logró «la maravilla de andar con autenticidad sobre el falso carril a que se la había empujado» (p. 102).

¿Quién podrá seguir a Balthasar por este camino? Si acaso hubo alguna indiscreción en revelar la aparición de la Virgen, es totalmente arbitrario atribuirle tan desmesurado alcance. El nombramiento de la Santa para maestra de novicias y la composición de *Historia de un Alma* son hechos tan providenciales y tan aplaudidos por todos como un acierto excepcional, que es incomprensible verlos catalogados entre las naturales consecuencias de una «sombra». No sabemos si deberá interpretarse como rectificación, al menos parcial, lo que posteriormente dice Balthasar sobre la perfección con que la Santa ejerció su cargo de maestra (p. 173).

Otra «sombra», a juicio del autor más grave, es la declaración que el P. Pichon hizo a la Santa, al finalizar su crisis de escrúpulos, que nunca había cometido un solo pecado mortal. Según Balthasar este hecho mató «en ella la conciencia del pecado» (p. 104), porque «cabe incluso preguntarse (a juzgar por la conducta de Teresa) si el padre no le dijo, en el fondo, que no había jamás cometido pecado alguno» (l. c.) Tanto la conclusión relativa a la Santa, como la insinuación sobre el P. Pichon, son pura fantasía. ¿No sintió la Santa con agudeza desgarradora el dolor por la triste situación de los pecadores? ¿No se emocionó hasta las lágrimas en una de sus últimas comuniones, cuando las religiosas recitaban el *confiteor* de sus pecados? ¿Qué confesor juicioso—como consta que lo era el P. Pichon—puede insinuar a su penitente, por santo que lo suponga, que nunca jamás cometió pecado alguno? Puestos a señalar «sombras», se podrían haber escogido otras reales, que no faltan en la vida de Santa Teresita, como no faltan tampoco en la de ningún santo.

Repetimos, sin embargo, que la obra, en conjunto, es de gran calidad. La versión castellana está hecha con insuperable maestría.

FR. A. BANDERA, O. P.

Dictionnaire de Spiritualité Ascetique et Mystique. Fascículos XXII-XXIII. Beauchesne, París 1956.

Un nuevo fascículo doble del famoso Diccionario de Espiritualidad que tan excelente acogida ha encontrado entre los especialistas en la materia. Abarca desde la columna 1089 hasta la 1664 del presente volumen.

Como siempre, contiene artículos muy notables y estudiosos monográficos sobre las principales cuestiones que plantea la espiritualidad cristiana Destacan en este fascículo los trabajos referentes a la dirección espiritual, discernimiento de los espíritus, disciplina, discreción, distracciones, divinización (muy extenso y completo), docilidad al Espíritu Santo y dones del Espíritu Santa, este último menos elaborado de lo que era de esperar, dada su enorme importancia en Teología espiritual.

Repetimos lo que ya hemos dicho en ocasiones anteriores: esta obra representa un esfuerzo colosal y está llenando una laguna que apreciarán en su justo valor los entendidos en la materia al encontrarse con un instrumento de trabajo de primerísimo orden.

A. R. M.

VICTOR SCHÜRR: *La predicación cristiana en el siglo veinte.* Editorial «El Perpetuo Socorro», Madrid, 1956. 350 págs.

El P. Schürr, redentorista alemán y profesor de Teología en el Seminario de Munich, aborda en estas páginas el problema de la predicación y su adaptación a los tiempos modernos. Divide su trabajo en dos partes: lo que hay que predicar en el siglo veinte (fondo de la predicación) y cómo hay que predicarlo (forma de la predicación). La primera parte se subdivide en tres capítulos que llevan los siguientes títulos: el pensamiento moderno y la predicación; los misterios de la fe y la predicación, y la Teología y la predicación, este último añadido por el traductor español P. Hortelano. La segunda parte tiene seis capítulos que llevan por título: asimilación, táctica, lenguaje, imágenes y conceptos, vida y oración. Al final se pone como apéndice la Encíclica de Benedicto XV «Humani generis» sobre la predicación.

El libro ha sido recibido muy bien por la crítica alemana, colocándolo entre las mejores monografías en su género. Tiene, efectivamente, observaciones originales y preciosas sugerencias para hacer efectiva la predicación en un mundo paganizado que se va convirtiendo cada vez más en un inmenso «país de misión». Deberían leer y meditar estas páginas todos cuantos se dedican a la ingente tarea de reconquistar el mundo para Cristo.

FR. A. ROYO MARIN

SANTA CATALINA DE SIENA: *El Diálogo.* 710 págs.
SAN AMBROSIO DE MILAN: *Sobre las vírgenes y la virginidad.* 280 págs. Ed. Rialp, Madrid, 1956.

La colección «Nebli» de clásicos de la espiritualidad acaba de publicar esos dos preciosos tomitos, tercero y quinto de la colección. El tercero recoge, pulcramente vertidas al castellano, dos famosas obras de San Ambrosio de Milán: el tratado *De virginibus* y el *Liber de virginitate.* Como advierte el editor, se han suprimido algunas frases y hasta algunos párrafos que aluden al paganismo clásico, inasequible para el lector medio actual y algunas historietas de la época que chocarían con la mentalidad moderna.

El volumen quinto recoge el famoso *Diálogo* de Santa Catalina de Siena. Reproduce el texto de la versión castellana de los Padres Dominicos del convento de Atocha de Madrid, publicada en 1797, habida cuenta de la reimpresión de Avila de 1925, hecha por Misiones Dominicanas.

Creemos inútil ponderar el alto valor de estas preciosas obras de espiritualidad clásica, que llevan en sí mismas el sello de la inmortalidad. La presentación material es muy bella y elegante.

A. R. M.

K. ADAM: *La esencia del Catolicismo*. Edit. Litúrgica Española. Barcelona, 1955. Traducción del alemán por J. DE RIEZU, O. F. M. Cap. pp. VIII-302.

He aquí un libro que se lee de punta a cabo con avidez creciente. No es sólo la personalidad, ya consagrada en el mundo intelectual moderno, de Karl Adam; es, sobre todo, el tema y el estilo. El tema—La esencia del Catolicismo—es incitante siempre por eterno; el estilo o modo de abordar el tema y desarrollarlo tiene una eficacia, un aire de convicción, una robustez lógica y un proselitismo que son las raíces de ese interés estimulado y estimulante del lector por conocer ese mundo íntimo del Catolicismo que K. Adam, con mano maestra, nos va mostrando. Gran acierto metodológico ha sido no enfrentarse con el tema por la vía de exclusión o de diferenciación del Catolicismo frente al panorama de la historia de las religiones, sino por vía esencial o estudio de sus elementos constitutivos. El autor realiza este plan con un estilo moderno, ágil, pero siempre se percibe en sus palabras un latido paulino y agustiniano que, al mismo tiempo que dan solidez a la exposición, la hacen sugerente y fascinante.

El «Cuerpo Místico» de Cristo, que son la Iglesia y los fieles, con su compleja unidad, con sus cauces de vida inexhausta, con el interés que actualmente despierta—teorías de M. D. Koster, encíclica «Mystici Corporis» de Pío XII, etc.—es un tema que el autor ha estudiado muchos años. Pero quizá en ninguno de sus libros anteriores había logrado una obra tan enjundiosa y vital como ésta. La presencia de Cristo en la Iglesia, la Comunión de los santos, la catolicidad de la Iglesia, el «fuera de la Iglesia no hay salvación», la acción sacramental y la acción educadora de la Iglesia son capítulos de una exposición tan magistral y vital que juzgamos difícilmente superables. El autor, que vive en un ambiente de heterogéneas creencias y de hostilidad al catolicismo, ha sabido instalarse en la verdad y la ha pregonado con una belleza soberana.

Gran acierto el de la Editorial Litúrgica Española el haber traducido al castellano una obra tan jugosa, tan palpitante y tan de hoy.

A. HUERGA, O. P.

J. LECLERCQ: *Treinta meditaciones sobre la vida cristiana*. Ediciones Desclée de Brouwer. Bilbao, 1956. Versión de M. J. LESEDUARTE, pp. 216.

Para quien conoce medianamente la bibliografía sobre la meditación es indudable que este libro será una grata sorpresa. Los libros modernos de meditación suelen pecar de insustancialidad y sentimentalismo. Los viejos nos resultan un tanto arcaicos, aunque más densos de doctrina. Los posi

bles escollos de lo viejo y los reales de lo nuevo están plenamente salvados en estas «treinta meditaciones». Nada nuevo se dice en ellas; es la verdad cristiana «cien y mil veces repetida». Lo nuevo es el acento, la intimidad, el diálogo que sabe a soliloquio agustiniano, a teología tomista y a inquietud contemporánea. La conciencia sonnolienta siente que la alancean estas páginas reposadas, sinceras, y nos embarcan inmediatamente, en plan de amigable guía, a la búsqueda de la verdad esencial. El sentir y vivir con Cristo, el sentir y vivir en la Iglesia con plenitud y peligro: he aquí el cañamazo de todo el libro.

A. Huerga, O. P.

Miguelez-Alonso-Cabreros: *Código de Derecho Canónico, bilingüe y comentado*. B. A. C, Madrid, 1954, 5.ª ed., pp. XLVIII-1092.

No necesita, ciertamente, esta obra gran esfuerzo propagandístico para atraerse lectores, porque ya se ha ganado casi con exclusividad al público de lengua española; tanto en nuestra patria como en Hispanoamérica llegó a adquirir la primacía entre todos los comentarios ceñidos al texto legal.

A las muchas ventajas que ofrecen las notas sustanciosas que se insertan en casi todos los cánones, cuenta a su favor el proporcionar al estudioso seglar, además de la redacción auténtica latina, su traducción española bien cuidada.

En futuras ediciones podrán los autores introducir las mejoras que aún es susceptible de recibir esta obra, y también completar los comentarios con las disposiciones recientes dimanadas de la Santa Sede.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

Marcelino Cabreros de Anta, C. M. F.: *Estudios Canónicos*. 800 págs Edit. Coculsa. Madrid, 1956. Precio: 150 ptas.

El P. Cabreros, sin duda muy conocido ya por los cultivadores de los estudios canónicos, acaba de publicar una obra en la que nos facilita la lectura de sus principales trabajos, entre los muchos que salieron de tan fecunda pluma. Hace muchos años que tan insigne canonista viene escribiendo en revistas nacionales y extranjeras notables estudios, de investigación casi todos, acerca de los puntos del derecho más interesantes y de más densidad doctrinal; pero era difícil conocerlos todos, precisamente por esa doble condición de ser muchos y de encontrarse diseminados por tan diferentes colecciones de revistas. Al ofrecérnoslos ahora casi todos, y ciertamente los principales, nos facilita el trabajo enormemente.

He aquí los temas que en la obra se estudian: Probabilismo canónico (pp. 9-18). Ignorancia de la ley penal (pp. 19-28). Investigación subjetiva y objetiva de la ley (pp. 29-48). Los estatutos en el Código de Derecho Canónico (pp. 49-72). El precepto penal (pp. 73-84). Adquisición de privilegios por prescripción (pp. 85-92). El elemento psicológico en la introducción de la costumbre (pp. 93-104). Canon 105: Consentimiento y consejo (pp. 105-

118). El privilegio del fuero en el Concordato Español (pp. 119-146). Elección y postulación (pp. 147-152). Reconocimiento de la personalidad civil a las personas jurídicas eclesiásticas (pp. 153-168). El derecho de presentación (pp. 169-182). Concepto de potestad ordinaria y delegada (pp. 183-218). Facultad del párroco para predicar en toda la diócesis (pp. 219-222). Los derechos de estola y la obligación de la limosna (pp. 223-230). La potestad de los superiores en la Congregación Claretiana (pp. 231-268). Religioso apóstata y fugitivo (pp. 269-278). Los religiosos en el Concordato de 1953 (pp. 279-292). La ley peculiar de los Institutos Seculares (pp. 293-330). Validez del bautismo conferido en el utero materno (pp. 331-354). Bautismo de urgencia de los fetos abortivos (pp. 356-366). Misa en la noche de Navidad (pp. 367-370). Facultad de binar (pp. 371-376). Absolución de reservados (pp. 377-382). Impedimento público de matrimonio (pp. 383-386). Separación de los cónyuges (pp. 387-392). Oratorio privado (pp. 393-398). Cantidad en la colación vespertina (pp. 399-404). Bula de ayuno y abstinencia (pp. 405-408). Testamento en favor de las causas pías (pp. 409-412). Cuestiones jurídico-morales en torno a la escuela laica (pp. 409-412). La enajenación de los bienes eclesiásticos (pp. 447-478). Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España (pp. 479-518). La prerrogativa de la competencia judicial y el fuero de conexión (pp. 519-544). El principio de oralidad (pp. 545-570). La intervención de tercero en la causa (pp. 571-588). Apelación contra la sentencia del juez delegado (pp. 589-616). La apelación propuesta por el defensor del vínculo matrimonial (pp. 617-624). Oposición detercero a la ejecución de la sentencia (pp. 625-632). La acción ejecutiva en el proceso acnónico (pp. 633-656). Las últimas fases del proceso criminal canónico (pp. 657-676). El tribunal competente en las causas matrimoniales (pp. 677-700). Sujeto de la acción judicial en las causas matrimoniales (pp. 701-724). La intervención y oposición de tercero en las causas matrimoniales (pp. 725-726). El proceso jurídico de beatificación y canonización (pp. 727-744). Eficacia de la suspensión fuera de la propia diócesis (pp. 745-747). A continuación nos hallamos con los índices de cánones, de autores y con el analítico-sistemático de materias.

Nos advierte el autor en el prólogo que sólo se hace responsable de la doctrina que ahora expone, porque confiesa noblemente que acerca de algunos problemas discutidos ha modificado radicalmente la opinión que sostenía cuando escribió de ellos por primera vez.

Las características tan diversas que ofrecen entre sí algunos de estos trabajos obedece en gran parte a la eliminación de todas aquellas circunstancias temporales y ambientales en que se hallaba el autor cuando escribió hace años, y que en la actualidad no tienen ya ningún interés.

En casi todos estos trabajos descuellan sobremanera la originalidad del autor, el vasto conocimiento de las fuentes del derecho que posee y la solidez de su formación jurídica. Los juristas romanos, los civilistas modernos y los canonistas de todos los tiempos son barajados con gran dominio y maestría por el P. Cabreros, a la vez que con criterio acertado.

No pasamos a reseñar el contenido doctrinal de tan admirable colección de *Estudios Canónicos* porque el fijarnos en unos, descuidando los demás, podría ser considerado como muestra de menosprecio hacia éstos; y querer resumir la doctrina de cada uno de ellos es una labor que excede los límites

normales en una nota bibliográfica. Bástenos indicar a los eclesiásticos y civilistas interesados por los problemas jurídicos, que en la lectura de estos *Estudios Canónicos* hallarán una fuente abundante y sana de conocimientos y explicaciones acerca de las principales instituciones jurídicas y disfrutarán grandemente al poder profundizar con facilidad en la consideración de las bases más sólidas, sobre las que se apoya nuestro derecho.

Fr. Arturo Alonso Lobo, O. P.

Walter Hoeres: *Sen und Reflexion. Triltsch, Würzburg*, 1956. XII-151 págs. Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Neue Folge. Herausgegeben von Hans Meyer.

Con el presente volumen *Ser y Reflexión*, se reanuda la colección de *Investigaciones acerca de la nuevo filosofía y su historia*, dirigida por el Dr. H. Meyer, que haba publicado diez volúmenes hasta la guerra europea de 1939. El autor se sitúa en la dirección más profunda y acertada de la filosofía presente, la que mantiene el conocimiento del ser y el valor de la ontología. Sigue de cerca el pensamiento tomista, recoge agudas observaciones de San Buenaventura y de Escoto, y mantiene un diálogo profundo con Kant, Husserl, Hegel, diálogo que muchas veces es disputa y réplica acertada.

Tiene la obra tres secciones. En la primera (1-30) estudia el conocimiento del ser por el concepto intelectual inmediato. El ente es lo primero que cae en la aprensión del entendimiento y en el cual resuelve todos sus conceptos. En la segunda (31-103) trata de la reflexión en el ser, como fundamento de la Inteligibilidad. Hace un maduro examen da la reflexión en su génesis y en su contenido. La reflexión es el camino de vuelta sobre nuestro conocimiento. Es posible por nuestra condición espiritual. Mediante esta torsión sobre nosotros mismos podemos, conforme al esquema aquiniano de la cuestión primera *de Veritate*, art. 9, volver sobre nuestro acto, conociendo su naturaleza y llegando a penetrar en el mismo entendimiento, que está ordenado a conformarse con las cosas, y en esta conformidad con lo real obtiene la verdad. La reflexión nos lleva con paso seguro a analizar los contenidos de nuestra conciencia, a deslindar lo que es objetivo de lo que es subjetivo. Los tomistas de la hora presente están concordes en que la reflexión sobre el conocimiento humano es el medio necesario para fundamentar nuestro conocimiento, para construir una crítica de base más segura y de mejores resultados que la kantiana. La sección tercera (104-146) se ocupa de la reflexión en el ser como valor. La axiología nació con tendencias subjetivistas y aún no ha sido integrada plenamente en los cauces de la ontología. Por la reflexión captamos el ser dentro de nosotros, puesto que la mente humana tiene necesidad de esta captación, y en el análisis del ser advertimos el valor. Urge liberar a la mente moderna de la angustia crítica. Y el mejor medio es crear una crítica sana, objetiva, que hunde sus raíces en el ser, y llega a él mediante la reflexión intelectual, como en esta obra.

A. L.

S. STRASSER: *Das Gemüt.* Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschilichen Gefühlslebens. Spectrum. Herder, 1956. Utrecht, XIX-291 págs.

El intento de la presente obra es ambicioso, arduo. Intenta penetrar por la fenomenología en la vida compleja y multiforme del sentimiento para llegar a una síntesis teórica llena de luz y de contenido. Quiere distinguir para unir. Lo difícil es lograr ambos cometidos. Al analizar el sentimiento fácilmente la distinción se convierte en dispersión. Moralistas, psiquiatras, pedagogos, psicólogos y filósofos se ocupan de la vida del sentimiento. Y como en una misma palabra analizan contenidos muy diversos, pueden algunos menos avisado pensar que no hay una unidad substante que sirve de raíz y fuente de los diversos matices de la vida afectiva. Perdidos en la rica floración emocional no advierten la unidad armónica de las diversas partes. Los que por el extremo opuesto intentan resaltar la unidad del hombre se quedan en los principios, en la superficie, con meras visiones de conjunto que resultan pobres e idealistas. Strasser, que es profesor de Antropología filosófica y Psicología en la holandesa Universidad de Nimega, quiere darnos en la presente obra una visión del hombre en su conjunto, partiendo del sentimiento y hundiendo su especulación en la ontología humana.

Consta la obra de cuatro partes, o secciones. La sección A estudia el pensamiento de los modernos escritores sobre la vida sentimental: La construcción de la vida «emocional» según M. Scheler, el origen de la imagen del mundo emocional según Jean Paul Sartre, la vida del sentimiento a la luz de las teorías psicológicas de Kruegers, Sterns y Lerschs (3-52. En la sección B analiza los aciertos y los errores de las actuales teorías del sentimiento (53-101). Los cuatro capítulos de la sección C se centran en el estudio de la autorealización del espíritu humano y sus distintas etapas (109-216). La sección última estudia el placer y las pruebas de una tipología fenomenológica de la vivencia trascendente (217-266).

El estudio es denso y los análisis muy ponderados. Si el autor no ha logrado del primer intento su difícil cometido, ha puesto a los investigadores en camino de lograrlo. Merece elogio, al par que la obra, la presentación con que Herder nos la ofrece.

A. L.

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. XXVII. *Philosophy and Unity.* 207 págs. The Catholic University of America, Washington, 17, D. C.

El tema general elegido para el 27 Congreso anual de la American Catholic Philosophical Association, celebrado en Abril de 1953, fué el de *Filosofía y unidad.* Las numerosas comunicaciones que se recogen en el presente volumen dan buena idea, no sólo del interés despertado por el tema, sino también de la altura y competencia con que se tratan en Estados Unidos las cuestiones filosóficas. Es imposible hacer un breve resumen de los puntos de vista contrastados en la mencionada reunión, ni del abun-

dante material aportado por cuantos en ella intervinieron. Nos limitamos a indicar los títulos de las comunicaciones presentadas: Filosofía y la unidad de la ciencia (E. G. Salmon), La universidad y la Filosofía (Th. Hesburgh), Filosofía y la unidad del conocimiento (E. Q. Franz), Filosofía y la unidad de las ciencias (J. Maritain), Filosofía y la unidad de la filosofía de la naturaleza (L. M. Régis), Filosofía y la unidad del último fin del hombre (G. Smith). Se discutieron además los siguientes problemas: de Lógica y Metodología: El lugar del concepto de género en la enseñanza (N. Annice); de Filosofía de la naturaleza: ¿Determinismo o indeterminismo? (R. G. Nogar); de Metafísica: Sobre la unidad de materia (T. G. O'Mahony); de Moral y Política: Los derechos individuales como una limitación del bien común (F. C. Lehner); de Historia de la Filosofía: Contribución de R. Grosseteste a la Historia de la Filosofía. Por último figuran una discusión sobre el problema de la Filosofía cristiana y dos conversaciones por radio acerca de los temas principales debatidos en el Congreso.

S. P.

J. Hellin-F. Palmes, S. J.: *Philosophiae scholasticae summa.* Vol. II: *Cosmologia. Psychologia speculativa.* B.A.C. Madrid, 1955. XIX-845 pág

Con este volumen, que ha sido el último en aparecer, la Compañía de Jesús completa los textos de su curso filosófico. El P. Hellín divide su Cosmología en cuatro libros, precedidos de una pequeña introducción. En el primero habla de las propiedades estáticas de los cuerpos. En el segundo de las dinámicas. El tercero plantea la constitución íntima de los cuerpos inorgánicos. Y el cuarto estudia el mundo considerado como un todo.

Así la división y el esquema, un tanto oscuro e inadecuado. Por lo demás, es digno de alabanza su intento de querer poner la Cosmología a la altura de los modernos conocimientos físico-químicos. Pero el intento no ha producido los frutos esperados. La Cosmología del P. Hellín es de tipo matemático, sin una distinción clara y suficiente; antes al contrario, con un no pequeño confusionismo, entre lo científico y lo filosófico.

Es lamentable su antiaristotelismo en tesis tan fundamentales como son las del principio de individuación y el hilemorfismo aristotélico-tomista. Lo juzga en el libro, y lo juzgó en el IV Congreso de Filosofía Tomista, como inadaptado a los adelantos científicos de hoy. Precisamente en el Congreso que el Papa abrió con un discurso en que exponía cómo la doctrina aristotélico-tomista de la materia y de la forma se compagina perfectamente con los progresos modernos de la ciencia.

El P. Palmés, por su parte, divide el tratado de la Psicología en seis libros. El primero, un libro introductorio. Los cinco restantes, bajo el denominador común de la vida, se titulan así: De la vida en general. De la vida vegetativa. De la vida sensitiva. De la vida racional. Del origen, evolución y término de la vida.

Nos gusta el orden y la manera como se tratan las cuestiones en la Psicología del P. Palmés. De una manera lógica, breve y concisa; aunque la concisión a veces resulte en perjuicio de la suficiente exposición.

Donde notamos mayor la deficiencia es en la parte experimental, donde el P. Palmés, un buen especialista, no sabemos por qué, omite muchas cuestiones, especialmente todo lo referente al psicoanálisis. El manual comprende toda la Psicología, aunque lleve, por un error de imprenta, el título de *Psychologia speculativa*.

Ambos manuales llevan una abundante y buena bibliografaí, con la limpieza tipográfica y de presentación que caracteriza todos los libros de esta maravillosa Biblioteca de Autores Cristianos.

FR. A. TURRADO, O. P.

J. M.ª DE CORRAL: *El problema de las causas de la vida y las concepciones del mundo*. Págs. 276. Espasa Calpe, Madrid, 1956. Ptas. 130.

El filósofo escolástico que consagre su actividad intelectual al estudio de las conexiones entre psicología y ciencias de la naturaleza—biología principalmente—encontrará una gratísima sorpresa al leer esta obra, escrita por un maestro de la fisiología. La naturaleza de lo vital, la distinción entre lo físico y lo psíquico juntamente con la acción mutua de lo uno sobre lo otro, los atributos primordiales de la vida, son otras tantas cuestiones estudiadas con una erudición, profundidad y seguridad, difícilmente igualables.

A los vastos conocimientos de biología y ciencias afines se añade una rara cultura filosófica. Escolástica y modernos sistemas de filosofía son conocidos y utilizados con un acierto que nadie se atrevería a esperar de un fisiólogo antes de haber leído su obra.

El Dr. Corral se coloca en la misma línea del P. M. Barbado, O. P., que dedicó sus más afortunados trabajos a unir en armoniosa síntesis los resultados de las ciencias biológicas y de la psicología especulativa. «Yo me limito—dice el autor—a señalar la armonía de esta doctrina (la Escolástica) con los datos de observación que la Biología actual nos proporciona» (página 203). Esta aspiración, convertida en afortunado logro, tal vez tenga su raíz en la admiración profunda que el autor siente hacia la filosofía escolástica. «Resulta maravilloso—dice—que una doctrina formulada por Aristóteles en una época de conocimientos biológicos tan rudimentarios, pueda explicarnos hoy hechos totalmente desconocidos en aquellos tiempos.

Más sorprendente aún es el ver cómo la escolástica sostuvo sus posiciones a pesar del fuerte desacuerdo entre sus doctrinas y los resultados que había creído adquirir sólidamente una ciencia arrogante. ¡Desacuerdo que esta ciencia señalaba desdeñosa, pero bien ruidosamente!

Y el asombro culmina cuando hemos visto que las ciencias biológicas, en su magnífica evolución progresiva, han llegado, con tal independencia de la escolástica, contra la que continúa su fuerte enemiga, a las mismas verdades que aquélla se negó a abandonar» (pp. 202-203).

La Escolástica no es solamente admirada, sino también conocida profundamente en aquellas cuestiones que se relacionan con el tema estudiado. El escolástico más exigente tendría que limitar su discrepancia a detalles muy secundarios, entre los cuales, según creemos, se han de contar algu-

nas interpretaciones de Santo Tomás dadas por Mitterer, que el autor acepta (cf. pp. 102, 119-120).

La exposición es siempre rigurosamente didáctica, con todas las ventajas de un estilo ágil, seguro, dueño del término apropiado, unidas a las características del méjor método escolástico: precisión de los conceptos, claridad, orden.

Con obras de este género se puede llegar rápidamente al diálogo entre ciencia eclesiástica y ciencia profana, que para ambas resultaría sumamente beneficioso.

B. Gonzalez, O. P.

A. M. Horvath, O. P.: *Studien zum Gottesbegriff*. Freiburg (Schweiz) Paulusverlag, 1954. XII-316 págs.

Esta obra del no ha mucho fallecido P. Horvath es una segunda edición aumentada de la obra *Der thomistische Gottesbegrig*, publicada como separata de «Divus Thomas (Fr.)». Recoge cinco estudios distintos e íntimamente conexos entre sí. Después de una introducción donde señala las características de una teología científica, el primer estudio analiza el concepto tomista de Dios y su fecundidad en orden a la deducción de los atributos de la divinidad. Un segundo estudio desarrolla con profundidad el tema de la «luz cognoscitiva objetiva», o sea la verdad ontológica en sus diversos planos. Analiza las relaciones del *esse obiectivum* con el ser real creado y con la idea divian. Los tres últimos estudios en forma de apéndices tratan respectivamente la cópula del juicio en su relación con la luz intelectual divina, la naturaleza de la gloria divina y el valor de la categoría de relación aplicada al ser de Dios.

El libro, interesante por los temas que trata y por la profundidad con que están desarrollados, exige del lector una delicada atención y un conocimiento previo de la terminología y del pensamiento del autor para evitar posibles desorientaciones. Una vez adoptada esta precaución, el lector podrá disfrutar en la lectura de esta obra con el fruto de una penetrante y prolongada meditación sobre los principios de la teología de Santo Tomás.

J. A.

T. de Diego Diez, S. J.: *Theologia naturalis*. Edit. Sal Terrae, Santander, 1955. Págs. XVI-542. Precio: 70 ptas.

Un libro puede ser útil e interesante desde muy diversos puntos de vista. El presente lo es conjuntamente desde varios dentro de las exigencias del molinismo. El P. T. de Diego nos ofrece en él lo más selecto de su investigación sobre la materia durante casi veinte años, de un modo profundo, claro y ordenado, a la vez que en un latín conciso y exacto.

La obra está dividida en cuatro grandes partes, que tratan respectivamente: de la existencia de Dios, de su esencia, de sus atributos estáticos y de sus atributos operativos. En ellas expone de un modo completo la doc-

trina de la Escolástica sobre las grandes cuestiones de la Teodicea según la interpretación suareciana y molinista de la misma, pero recogiendo también brevemente las soluciones dadas dentro y fuera de la Escolástica tanto antiguas como modernas. Por ello la obra resulta a la vez sólidamente enraizada en la tradición de la Compañía, y perfectamente adaptada a las necesidades actuales del molinismo. Además hay que añadir la abundante bibliografía, antigua y moderna, que presenta al comienzo de cada capítulo y cada tesis. Es, pues, difícil que un texto pueda abarcar de un modo más completo y actual la amplia materia del conocimiento natural de Dios, vista desde el ángulo de su sistema.

Y toda esta diversidad de cuestiones y sentencias, lógicamente ordenadas, las desarrolla con claridad de pensamiento y expresión, con profundidad y agudeza de ingenio, al mismo tiempo que con brevedad, sin repeticiones ni explicaciones prolijas, como resalta de una manera especial en las nociones previas a cada capítulo. Al logro de estas buenas cualidades contribuye, además de su capacidad y experiencia, el método adoptado, que es el escolástico de estado de la cuestión, sentencias, argumentos, escolios y objeciones, que le pemite presentar la materia de una manera gradual y pedagógica.

Al final lleva sendos índices de autores y materias. La ppresentación bibliográfica, limpia y esmerada. Por todo ello juzgamos que la obra del P. De Diego es sumamente útil para todos los que, interesados en estos estudios, deseen tener una exposición perfecta del pensamiento suareziano y molinista sobre los mismos. Y hacemos esta restricción porque en ella falta casi por completo la doctrina de otro sector muy importante de la Escolástica, como es la de Santo Tomás y sus más fieles discípulos.

Por eso si ahora quisiéramos hacerle, benévolamente, alguna sugerencia, como al final del prólogo ruega al lector, le diríamos que un mayor acercamiento a Santo Tomás, no ya en las cuestiones discutidas propias de su sistema, sino en las restantes, daría a la obra más solidez y profundidad metafísicas. Así, por ejemplo—para no citar más que un caso del comienzo y otro del medio de la obra—, si para probar la demostrabilidad de la existencia de Dios, o la existencia de entendimiento en Dios, adujera los argumentos que Santo Tomás emplea en los lugares correspondientes de la Suma, la conclusión quedaría más sólida y adecuadamente demostrada. Porque sin duda ninguna la argumentación de Santo Tomás en ésta y en todas las demás cuestiones es más específica, más profunda y más conforme a la naturaleza de las cosas.

FR. MANUEL G. BUENO, O. P.

A. DE WAELHENS: *Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne. A propos de Holzwege.* Desclée de Brouwer. París, 52 págs.

Breve folleto, pero que exige un no pequeño esfuerzo de comprensión, y no por culpa del autor, que tiene bien demostrada en otras obras sus dotes de claridad, sino de la obra sobre que versa su exposición. Los griegos inventaron la Filosofía para tratar de buscar una explicación a las cosas. Pero hay épocas en que las cosas parecen olvidarse para concentrar la

atención en logomaquias. Malo fué el nominalismo escolástico. Pero no le va en zaga el palabrismo contemporáneo, en que la Filosofía parece que queda reducida a barajar entre sí las «actitudes» de unos cuantos nombres célebres y sonoros.

Carece de todo fundamento la contraposición entre *Metafísica* «que identifica el ente y el ser, lo que es presente a la presencia», y *Ontología*, que los distingue (p. 27). Es descoyuntar la exégesis el querer hallar semejante concepto en el fragmento de Anaximandro (p. 44). Asimismo claudica en toda su extensión la metáfora en que se compara al ser y a la luz como reveladoras de los objetos (p. 41). ¿Vemos a los seres en el ser, o vemos el ser en los seres? Hasta ahora las filosofías realistas sostienen lo segundo. Pero no es tan nueva la idea que no la hallemos expresamente en muchos autores desde Parménides hasta nuestros días.

Por lo demás, el Sr. Waelhens ha hecho una buena labor en esforzarse por poner en claro uno de los pensamientos más intrincados de nuestros tiempos.

G. F.

J. M.ª DEL BARRIO, S. J.: *Las fronteras de la Física y de la Filosofía*. Tomo II. *La molécula* Universidad Pontificia de Comillas, Santander, 1949.

Es sin duda sugestivo el título que a su libro ha dado el autor. A primera vista se creerá encontrar una obra en que se trate de relacionar los novísimos descubrimientos de la Física y Química con la teoría filosófica acerca del problema cosmológico de la constitución íntima de la materia. Nada de eso. Dedica todo su libro a exponer los fenómenos físico-químicos haciendo notar con sobrada repetición, como consecuencia, que la diferencia de los elementos y los diversos estados de un mismo cuerpo—estados alotrópicos, líquido y gaseoso—conservan las mismas propiedades solamente diferentes en grado.

Con ello pretende el autor dar el tiro de gracia a la anticuada e insostenible—según él—teoría hilemórfica.

Nada tenemos que oponer a la exposición que hace de las modernísimas teorías, de máxima actualidad, sobre el conocimiento de la materia, a las que se ha llegado por los medios físicos de tan exacta precisión, y permiten penetrar tan a fondo—no solucionar a nuestro juicio—dicha cuestión.

Nos limitaremos a hacer algunas observaciones. A pesar de que el autor se declara incompetente para entrar o salir en la cuestión filosófica; a pesar de que «la luz va penetrando en los círculos más tradicionalistas escolásticos»; a pesar de que el «hilemorfismo... no halla apoyo alguno en la Física moderna» y de que la totalidad del edificio atómico se explica entera y perfectamente mediante las fuerzas eficientes de la materia—la materia no es pasiva—sin admitir ninguna forma en la sustancia, parece que todo el libro confirma una parte de esa teoría rechazada, aquella que dice: la materia prima de los cuerpos es igual para todos; todos los cuerpos tienen un principio idéntico, un substractum único: la materia prima. En cuanto a la necesidad o inutilidad de poner una forma, un principio

activo, haremos la siguiente observación. Primero: Si existen fronteras entre la Física y la Filosofía, si hay una barrera entre ambas, no habrá lugar a decidir del lado de acá las cuestiones del otro lado. Respuecto al problema que nos ocupa creemos que la Física, por mucho que perfeccione sus medios de investigación, será incapaz de dar un fallo definitivo. De otro modo sobra la Filosofía. Segundo: Aun suponiendo, como pretende demostrar todo el libro, que las propiedades de los elementos y de todos los compuestos son idénticas y solamente difieren en grado, nos encontramos con la misma barrera: que el átomo y todas las partículas, alfa, beta, protón, electrón, etc., tienen una masa mecánica, tienen materia y energía y propiedades. En ellas se ha de explicar satisfactoriamente las diversas propiedades con algo más que con actividad de la materia que no está demostrada. Además, tanto en los cuerpos simples como en los compuestos hay que explicar la unión, la unificación de los componentes. Para ello parece que no basta la materia por sí sola; se exige un principio de unificación distinto al que se puede llamar acertadamente «forma» sustancial si la unión es de ese género.

Aún podríamos extendernos en otras consideraciones. De manera que el hilemorfismo se apoya en algo más que en las propiedades exteriores de los cuerpos, de las cuales el libro solamente se hace cargo. Por lo que en él aparece, la cuestión hilemórfica está estudiada con bastante superficialidad, y la verdad es que pertenece a la más profunda metafísica.

La alocución de Su Santidad al último Congreso tomístico representa puntos de vista, difícilmente conciliables con los mantenidos por el autor.

J. M. R.

P. CARABELLESE: *La conscience concréte*. Choix de textes, traduction et introduction par GIUSEPPE BUFO et LUIGI AURIGEMMA. Aubier (Montaigne) París, 1955. Págs. 218.

Bajo este título han reunido los traductores una antología de textos del filósofo italiano Pantaleo Carabellese (1877-1948), que quiere ser, en su unidad sistemática, una síntesis de su pensamiento filosófico.

Una Introducción sitúa al filósofo en su medio histórico y nos ofrece también un resumen de su pensamiento filosófico. La filosofía de Carabellese es fundamentalmente un ontologismo crítico: la crítica de Kant tiende a fundamentar la posibilidad del conocimiento; pero antes es preciso fundamentar la existencia del sujeto pensante, el ser que filosofa en su conciencia concreta. Con esto Carabellese se sitúa en la línea de Descartes, que comienza la filosofía con la afirmación del ser que filosofa; y descubre este ser a través de su propio pensamiento, hecho acto consciente.

Una nota bibliográfica sobre la producción filosófica de Carabellese cierra esta antología.

L. DE GUZMAN, O. P.

N. BERDIAEV: *Le sens de la Création. Un essai de justification de l'homme.* Traducción del ruso por Mme. JULIEN CAIN. Prefacio de STANISLAS FUMET. Desclée de Brouwer, París. 469 págs., 150 francos belgas.

Aunque el mismo Berdiaev consideraba el *Sentido de la Creación* como su obra fundamental, hasta ahora no había sido traducida a ningún idioma latino. Esta primera traducción francesa es excelente. Pero al dar a conocer un libro pensado y escrito hace más de cuarenta años, quizá no haga un favor demasiado grande a su autor. Si en algunos temas manifiesta las preocupaciones que alrededor de 1914 dieron origen al existencialismo, del cual puede considerarse como precursor, en otros sus ideas aparecen con un marcado signo de caducidad.

El libro está escrito con vigor. Pero abundan en él ideas desconcertantes, junto con pensamientos totalmente rechazables, y con expresiones de gusto muy discutible. No sabemos con qué fundamento califica reiteradamente a Boheme como el mayor de los místicos. Tampoco nos parece aceptable su empeño en separar la Filosofía de la Ciencia. Si la Filosofía no es ciencia, ¿qué es? En muchos casos la exposición se pierde en un verdadero barullo de conceptos del que son buena muestra las páginas 102, 108, 109, 110, etc. La expresión de Cristo como el «Hombre absoluto», así como la identificación del Cristo con lo masculino y del Logos con lo femenino, caen fuera de lo tolerable. Lo mismo hay que decir de su ideal humano del Andrógino (pp. 164, 261).

Una breve Introducción de Estanislao Fumet trata de dar un sentido aceptable a la actitud de Berdiaev. Pero para esto sería necesaria una larga exposición, en la que difícilmente podrían salvarse gran parte de las afirmaciones que saltan a cada paso en este libro. No obstante la originalidad de muchas apreciaciones hace útil y sugestiva su lectura.

G. F.

C. ANDRESEN: *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum.* 415 págs. Walter de Gruyter, Berlín W 35, 1955.

El Cristianismo, en sus primeros siglos, tuvo que hacer frente no sólo al peligro que significaron las persecuciones sangrientas del Estado romano, sino también a otros de carácter doctrinal procedentes del judaísmo, del gnosticismo y de la filosofía griega. La oposición de los intelectuales paganos contra la Iglesia naciente no se define hasta muy entrado el siglo II, con Frontón, Luciano y Celso, de los cuales el adversario más peligroso fué el tercero.

Hasta ahora la figura de Celso ha permanecido un poco confusa. Para reconstruir su pensamiento hay que acudir a las numerosas citas de la refutación de Orígenes que es la fuente principal, o casi única, de que disponemos. Andresen, utilizando los trabajos de Wifstrand y de Bader principalmente, trata en la primera parte de su libro de establecer la autenticidad de esas referencias, y después de ordenarlas en forma sistemática. De esa ordenación del material existente resulta un concepto de Celso en que éste

aparece de una manera un poco ecléctica. Por una parte aparece como un racionalista que desprecia la religión popular, al mismo tiempo que admite su necesidad práctica para el pueblo. En cuanto a su filiación filosófica, su fondo es el platonismo, pero en la forma ecléctica de Gayo, Albino, Atico y Plutarco, dando cabida a elementos de otras escuelas, especialmente del estoicismo.

No obstante Andresen trata de hallar en Celso una unidad de pensamiento y una finalidad concreta en su ataque contra el cristianismo. Esta finalidad no es de orden estrictamente filosófico, ya que Celso no contrapone la doctrina platónica a la cristiana, sino más bien de orden que pudiéramos llamar en cierto modo político. Lo que contrapone Celso es el conjunto tradicional de la cultura helénica a las innovaciones introducidas por el cristianismo. El helenismo es lo tradicional, el cristianismo es la novedad. De aquí el recurso de Celso a la historia para demostrar sus afirmaciones, lo cual constituye un caso nuevo en la modalidad del pensamiento antiguo, o sea el empleo de la historia y de la tradición como argumento demostrativo.

Este argumento lo centra Andresen en dos conceptos fundamentales, que son *logos* y *nomos*, es decir, la razón y la ley. Esos conceptos no son una novedad introducida por Celso. Ambos los hallamos en Heráclito, de quien los toman los estoicos, y en Platón. En éste aparecen la Justicia y el Logos como Ideas reguladoras del orden cósmico, y el mismo sentido tienen en el estoicismo. La originalidad de Celso consiste en la aplicación de ambos conceptos al desarrollo de la cultura helénica y romana, contraponiéndola al judaísmo y al cristianismo. El judaísmo es una novedad respecto de la cultura egipcia, y el cristianismo es también otra novedad respecto de la cultura helénica. Por lo tanto, mientras que la cultura helénica tiene *logos* y *nomos*, el cristianismo es *álogos* y *ánomos*, es decir, es irracional y es ilegal.

Esta es la idea central que Andresen descubre en el fondo del alegato de Celso contra el cristianismo y que prevalece sobre las oposiciones concretas a dogmas particulares como el de la creación, el de la intervención de Dios en el mundo, el de la Encarnación y muerte redentora de Cristo, que Celso rechaza. Su intento es más general, tratando de presentar al cristianismo como una institución nueva, que aparece en contra de la tradición helénica y en contra de las leyes antiguas oficiales del Estado.

Andresen da un paso más y trata de averiguar el origen de esta actitud de Celso, que no tiene antecedentes en el pensamiento griego, y los halla en las apologías de San Justino, el cual invoca precisamente esos mismos argumentos de antigüedad y de tradición a favor del cristianismo. Tendríamos así que San Justino sería el iniciador de un nuevo concepto de filosofía de la historia, desconocido hasta entonces en el pensamiento helénico y cristiano. Y esto nos da la clave de la insistencia de los apologistas y de Celso en recurrir al argumento de la antigüedad y de la tradición.

Este escueto resumen nos da idea de la riqueza de contenido de esta obra magistral, que presentamos a nuestros lectores como uno de los estudios más serios y mejor concebidos que han aparecido en los últimos años

acerca de un período tan interesante para la historia, tanto de la filosofía como del cristianismo.

G. F.

R. HAUBST: *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Band XXXVIII Heft 1. Münster, Aschendorff Verlag, 1955. XII-143 páginas, 9,80 DM.

Es un trabajo que ofrece una valiosa contribución al conocimiento del período comprendido entre 1430 y 1460. El Dr. Haubst ha investigado en la Biblioteca Vaticana los fondos correspondientes a Nicolás de Cusa y a Juan Wenck. De esta investigación sale grandemente beneficiada la figura del segundo, aclarándose su significación como teólogo y sus actividades conciliaristas. Asimismo aparece con gran relieve su oposición a Eckhart y al movimiento de los begardos. Es también de gran interés su polémica con Nicolás de Cusa en torno a la obra *De docta ignorantia,* en la que por ambas partes se cruzan frases duras y agresivas.

S. P.

J. M.ª SANCHEZ MUNIAIN: *Antología general de Menéndez Pelayo.* Recopilación orgánica por materias. T. I.: *Ideario. Historia de la filosofía. Historia de España y de la Iglesia.* Pgs. 72-962. T. II: *Ideas estéticas. Historia de la literatura. Historia del arte. Selección poética.* Pgs. 68-1362. Prólogo de Mons. A. HERRERA. La Editorial Católica (BAC), Madrid, 1956. Ptas. 90 cada tomo.

La primera conmemoración centenaria de Menéndez Pelayo ha dado lugar a numerosas publicaciones sobre su obra en conjunto y sobre aspectos particulares que en ella destacan y pueden ser hoy particularmente interesantes. Nada, sin embargo, puede compararse con lo realizado por la BAC para dar a conocer la persona y el pensamiento del gran polígrafo español. La publicación de la *Historia de los heterodoxos españoles* en dos volúmenes, y después de un brevísimo intervalo, la de estos dos tomos de *Antología general* es una prueba irrefutable de nuestro aserto.

Mons. Herrera en el *prólogo,* y el Sr. Sánchez Muniáin en la *introducción* presentan al lector la fisonomía espiritual de Menéndez Pelayo, haciendo resaltar sus nobles ideales y la grandeza de alma con que siempre los sirvió. En cuanto a la obra en sí parece superflua nuestra apreciación personal, toda vez que la historia ha inmortalizado los escritos aquí recopilados. Sin embargo, sería ingenuidad pueril pensar que en Menéndez Pelayo todo es sumo, y más aún creer que alcanzó la meta de la perfección desde sus primeros escritos. Su labor principal pertenece al dominio de la historia en sus diversas ramas; pero en esta historia, sobre todo cuando es biografía, Menéndez Pelayo pone también su tanto personal para dar al relato viveza, animación, vehemencia, parcialidad incluso. Su historia tiene no pequeña dosis de apologética. En conjunto, sin embargo, su obra es admirable y

ejemplar. Los pequeños lunares que pueden señalarse son, en parte, debidos a la época, porque en los tiempos de Menéndez Pelayo el método histórico no había alcanzado el perfeccionamiento y depuración de nuestros días.

El trabajo de selección y ordenación del Sr. Muniáin es verdaderamente asombroso por el enorme esfuerzo de lectura que supone. En la antología se hallan representadas no sólo las grandes y conocidas obras de Menéndez Pelayo, sino la totalidad de sus escritos. La ordenación por materias, si bien tiene el inconveniente—inevitable en toda antología—de presentar los textos desgajados de su contexto, presenta, sin embargo, la insuperable ventaja de ofrecer una visión ampliada de los temas. El lector no especializado en el estudio de Menéndez Pelayo podrá, a través de esta antología, formarse una idea segura del pensamiento del gran escritor y de su modo de exponerlo. Títulos intercalados profusamente en el texto, numeración de párrafos y unos índices copiosísimos facilitan la utilización de todo un arsenal de conocimientos.

P.

J. PIRLOT: *Destinée et Valeur. La Philosophie de René Le Senne.* Nauwelaerts, Louvain, 1955, 222 págs., 140 fr. belgas.

Después de la monumental obra del P. Troisfontaines sobre Gabriel Marcel, la misma editorial presenta ésta dedicada a otra figura de nuestro tiempo, bien conocida en el campo de la filosofía. Aunque sus obras originales están al alcance de todo el que desee leerlas, no es ni mucho menos inútil una exposición sintética y de conjunto, como la que presenta M. Pirlot. La distribución de los materiales dispersos en un esquema orgánico y amplio tiene la indudable ventaja de facilitar la comprensión de un pensamiento rico y variado, pero en el que una consideración parcial o superficial no alcanza a descubrir la conexión de sus diversas partes. El autor ha presentado con esta obra un gran servicio a cuantos se interesan por el movimiento contemporáneo de ideas, y hasta quizá al mismo Le Senne, que en carta particular alaba «su penetración y su exactitud» y ratifica «sus análisis y sus expresiones».

G. F.

J. HIRSCHBERGER: *Historia de la Filosofía.* Tomo II: Edad moderna y contemporánea. Traducción y apéndices de LUIS MARTINEZ GOMEZ, S. J. Barcelona. Herder, 1956, 566 págs.

En el tomo primero de esta Historia de la Filosofía elogiamos sus buenos cualidades de claridad y orden en la exposición, así como la seguridad de su información, siempre en contacto con las fuentes. El mismo juicio lo hacemos extensivo a este segundo volumen que la completa hasta llegar a nuestros días. Debajo de la proliferación de corrientes ideológicas que con tanta prodigalidad nos ofrecen los últimos tres siglos, el autor sabe descubrir líneas de desarrollo y conexiones de unos sistemas con otros, relacionándolos entre sí y buscando sus antecedentes en movimientos ideoló-

gios que arrancan desde la Edad Media. Con esto la maraña de sistemas se hace menos espesa y se acierta con el significado de actitudes filosóficas, com la cartesiana y la kantiana, que tienen no pocos puntos de contacto con la problemática planteada por siglos anteriores. Aunque el autor considera más bien el empirismo como nota que caracteriza el nacimiento de la filosofía moderna, tampoco sería difícil buscarle antecedentes en la Edad Media, e incluso remontarlo hasta Grecia.

Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel y, sobre todo Kant, están expuestos con amplitud. En la rama materialista se concede atención especial a su derivación marxista, encarnada en el materialismo económico soviético. Se echa de menos una exposición algo más detenida de la fenomenología y el existencialismo en sus diversas ramas, de tanta importancia en el momento actual.

El traductor ha añadido un compendio de Historia de la Filosofía española, merecedor de todo elogio. Dentro de su brevedad, y aún relegado a la categoría de apéndice, hay que destacar su mérito en trazar un panorama muy sugestivo del desarrollo del pensamiento filosófico español. La bibliografía que lo acompaña ofrece un rico material sobre lo que se ha escrito acerca de cada uno de los principales filósofos españoles.

La presentación tipográfica hace honor una vez más a la Editorial Herder.

G. F.

GYÖRGY SANTHA, Sch. P.: *San José de Calasanz. Su obra. Escritos.* Versión por los PP. C. AGUILERA y J. CENTELLES, Sch. P. Pgs. LII-828. La Editorial Católica (BAC), Madrid, 1956. Ptas. 85.

Un libro de la mejor calidad científica, dedicado a estudiar la obra pedagógica de San José de Calasanz. La biografía y la historia en general no interesa al autor directamente, sino sólo en la medida que puede contribuir al esclarecimiento de los problemas pedagógicos, planteados y resueltos por el Santo; sin embargo, a través de estas páginas se descubre un conocimiento nada común de la historia relacionada con él y con su obra. San José de Calasanz, por ser fundador de la primera Orden religiosa consagrada primariamente a la educación de la juventud, tenía derecho a ser más conocido y estimado en el mundo de la pedagogía. El autor excusa este fenómeno por la falta casi total de estudios serios sobre los méritos pedagógicos del Santo, falta que él se propone reparar con la publicación de la presente obra, escrita originariamente en italiano, pero publicada ahora por primera vez, gracias a la benévola acogida que recibió en la BAC.

Personalmente no podemos juzgar ni los aciertos ni las posibles deficiencias de esta obra. Su lectura, sin embargo, da la impresión de una extraordinaria solidez. Documentación copiosísima, gran erudición, análisis finos y penetrantes, juicios ponderados, etc., son otras tantas excelentes cualidades que no pueden menos de conciliar a la obra el respeto y la admiración del lector. San José de Calasanz aparece, efectivamente, como un pedagogo insigne, no tanto por sus teorizaciones pedagógicas, cuanto por sus maravillosas realizaciones en la enseñanza de la juventud.

Al estudio pedagógico del P. Sántha se añade un apéndice documental que contiene diversos escritos del Santo, principalmente cartas (pp. 703-816).

G. L.

ANTOINE DONDAINE, O. P. : *Secrétaires de Saint Thomas*, 280 pp., y un Album de LX planchas o facsímiles. Roma, Comisión Leonina, 1956.

La presente obra del Presidente de la Comisión Leonina es como un anticipo de los Prolegómenos que deberán ir al frente de la edición crítica de las Cuestiones Disputadas *De Veritate*, de Santo Tomás de Aquino. Su lectura es apasionante. Se tiene la impresión de asistir a la composición de esta grande obra del Aquinate, viéndole y oyéndole dictarla a varios amanuenses, uno habitual, y otros dos o tres suplentes y accidentales. El Ms. 781 de la Vaticana, que contiene esas Cuestiones, de las cuales las dos terceras partes—II-XXII, a. 11—están escritas bajo el dictado personal del Santo, lo prueba hasta la evidencia. El P. Dondaine, que lo ha examinado a fondo y lo ha remirado por todas partes, le ha hecho revelar todos sus secretos.

Después de este profundo y minucioso estudio, es necesario admitir como indiscutible que Santo Tomás dictaba a sus amanuenses esta obra —y probablemente otras muchas—y que hacía correcciones mientras dictaba. Es decir, que empleando un borrador o un guión, iba perfilando sus ideas y sus palabras mientras los amanuenses escribían su dictado. Por eso este manuscrito equivale a un autógrafo.

Además, esos mismos amanuenses copiaban para uso de Santo Tomás otras obras que le interesaban, como lo prueba el hecho de que en ese mismo Códice, que fué de uso personal del Santo, se contiene una serie de Cuestiones de San Alberto Magno, escritas de letra de los mismos : *habet frater Thomas de Aquino, cum aliis quaestionibus nostris*, dice una nota marginal de uno de ellos. Las pruebas que aduce el P. Dondaine no dejan lugar a duda. Empleando los facsímiles del Album junto con el texto, entran por los ojos. Tal es su evidencia arrolladora.

Pero el docto Presidente de la Leonina no se limita a este importante resultado, sino que procede más adelante. ¿Qué relación tiene la tradición manuscrita con el texto original de este Códice? Desde luego, él explica satisfactoriamente gran parte de las erratas o anomalías existentes en dicha tradición, por no haber comprendido siempre los copistas la letra o las abreviaturas de aquellos amanuenses. Pero tiene otros fallos propios debidos a la negligencia o a la impericia de los copistas, incluso oficiales, resultando profundamente maculados los mismos *exemplaria* universitarios. Conclusión de la mayor trascendencia, porque ella obliga a revisar o corregir las teorías corrientes sobre el valor crítico de dichos *exemplaria* y de sus familias correspondientes, o, por lo menos, a ser muy cautos en su empleo.

Otros puntos interesantes toca o dilucida el autor de esta obra magnífica : por ejemplo, sobre la extensión de la Cuestión disputada—que no es un solo artículo, como pensó el P. Mandonnet, sino una serie de éllos—y sobre el verdadero autor de la cuestión anónima *De immortalitate animae*

contenida en el mismo Códice, que el P. Dondaine opina ser el mismo Santo Tomás. Es un voto de calidad, pero desearíamos pruebas más fehacientes, porque su estilo y argumentación no nos saben plenamente al Aquinate.

En suma, una monografía de primera calidad, que renueva totalmente el asunto de que trata. Cinco índices: de autores citados, de nombres, de manuscritos, de obras citadas de Santo Tomás y de materias, facilitan grandemente su manejo y aprovechamiento. Su lectura nos hace desear con ansia la aparición rápida de la edición crítica de estas Cuestiones *De Veritate*, que promete ser tan revolucionaria o más que la de la *Summa contra Gentiles*.

FR. S. RAMIREZ, O. P.

ROY J. DEFERRARI and Sister M. INVIOLATA BARRY: *A Comlpete Index of the Summa Theologica of. St. Thomas Aquinas*. Fol. de X-386 pp. Catholic University of America, Wáshington, 1956.

Los autores de este Indice publicaron en 1948 un voluminoso Léxico de Santo Tomás de Aquino. Aunque dedicado especialmente a la Suma Teológica, dicho Léxico, a imitación del *Thomas Lexikon* de Schütz, sobre quien estaba calcado, se extendía también a algunas otras obras. El Indice, que ahora reseñamos, es un resumen de aquel Léxico, limitado a la Suma Teológica, pero sin citar las palabras del Santo, y contentándose con aducir las referencias escuetas. Deberá, pues, el lector buscar por sí mismo en la Suma los textos señalados por el Indice. Procedimiento algo incómodo, sin duda, pero que obligará a los lectores a leer la obra original del Aquinate. Por otra parte, su tamaño y su precio reducidos lo ponen al alcance de cualquier fortuna.

Sin embargo, tanto el uno como el otro, que obedecen al mismo plan y a la misma técnica, son demasiado materiales, por detenerse a señalar cosas propias de un Diccionario latino, no de un Léxico técnico de filosofía y de teología tomistas.

Pueden ciertamente reportar utilidades, pero no alcanzan la perfección ni la riqueza de los Indices de ambas Sumas—Teológica y Contra Gentiles—, de la Comisión Leonina, ni mucho menos la plenitud de la *Tabula Aurea* de Pedro de Bergamo, que es hasta ahora el mejor instrumento tomista de trabajo.

R.

GUILELMI DE LA MARE, O. F. M.: *Declarationes Magistri de variis sententiis S. Thomae Aquinatis*. Primum edidit Franciscus PELSTER, S. J. Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica, fasc. XXI, 31 pp. Münster in Wesf., Aschendorf, 1956. Precio DM. 1,40.

Ha hecho un gran servicio a los medievalistas el benemérito P. Pelster editando por primera vez, según el Cod. 174 de la Biblioteca Comunal de

Asís, estas *Declaraciones* de Guillermo de la Mare, que son una especie de censura teológica de sesenta proposiciones defendidas por Santo Tomás de Aquino.

Es el primer escrito de Guillermo contra el Angélico—más tarde lo ampliará y completará en su *Correctorium fratris Thomae*—, escrito en Inglaterra entre 1277-1288. Y a él sin duda se refiere el mandato del Ministro General de los franciscanos a los Provinciales de la Orden, por encargo del Capítulo General celebrado en Estrasburgo en 1282, en que se ordena: «Generalis imponit Provincialibus ministris quod non permittant multiplicari Summam fratris Thomae nisi apud Lectores notabiliter intelligentes, et hoc nisi cum Declarationibus fratris Wilhelmi de Mara; et huiusmodi Declarationes non scribantur per aliquos saeculares» (p. 7).

Sin embargo, el texto fué muy pronto conocido por los dominicos, que se aprestaron a la defensa de Santo Tomás, originándose con ese motivo la famosa polémica entre los partidarios de la llamada tradición agustiniana y los de la nueva orientación, representada por San Alberto Magno y sobre todo por Santo Tomás.

Tanto en este escrito como en su *Correctorium* posterior, Guillermo exagera y desorbita las cosas, como suele ocurrir de ordinario en asuntos parecidos. El editor ha impreso en bastardilla las partes en que el *Correctorium* depende de las *Declarationes*, para comodidad de los estudiosos e investigadores.

La presentación es muy correcta y esmerada, según acostumbra la casa Aschendorff, salvo una pequeña errata de la pág. 8, l. 23.

R.

Biografía y escritos de San Vicente Ferrer. Introducciones de los Padres Jose M. de Garganta y Vicente Forcada, O. P. Editorial Católica (B. A. C.) Madrid, 1956, págs. XXXII-730.

Es fácil distinguir en el presente volumen de la B. A. C.—hace el número 153 de la Colección—dos partes diversas. La primera, dedicada a la biografía de San Vicente Ferrer, va precedida de una amplia introducción histórico-biográfica debida a la pluma maestra del P. Garganta. Los escritos doctrinales—tres pequeños tratados y otros trabajos de menor importancia—componen la segunda parte, precedida—a su vez—de otra introducción crítico-doctrinal, escrita por el P. Forcada.

No es ahora el momento apropiado para hacer resaltar las calidades literarias de la *Vida* de San Vicente escrita por el P. Antist, que se inserta en este volumen; ni tampoco juzgamos oportuno hacer el análisis valorativo de los escritos doctrinales vicentinos. Entre otras razones, porque lo hacen con creces quienes han preparado esta edición. Es de justicia, sin embargo, hacer notar que ambas introducciones son magníficas, realizadas no sólo con un interés y simpatía fáciles de comprender, sino también y sobre todo con una competencia y seriedad crítica poco comunes, que nos permiten apreciar en su valor exacto—a veces tan desfigurado—la extraordinaria personalidad de San Vicente.

Sinceramente felicitamos a la B. A. C. por haber incluído entre los volúmenes de su Colección éste que ahora presentamos y por las calidades técnicas de la edición ofrecida al público; y también a los autores de las introducciones por el interés histórico-doctrinal de las mismas y por habernos dado una visión revalorizada—crítica y doctrinalmente—de la atrayente figura de una de las más grandes y más influyentes personalidades de la cristiandad medieval.

Fr. B. Marina, O. P.

Anton Haenggi: *Der Kirchenshistoriker Natalis Alexander* (1639-1724). XXIV-417 pp. Universitaetsverlag. Freiburg, Schweiz, 1955. Precio: 18,70 francos suizos.

A pesar de ser universalmente conocida la figura polifacética de Natal Alejandro, O. P. (1639-1724), la presente disertación doctoral de la Universidad de Friburgo (Suiza) renueva la materia, aportando una copiosa documentación de primera mano. La vida, los cargos dentro y fuera de la Orden, las numerosas obras por él escritas, las ideas políticas y religiosas por él sustentadas, las controversias de diversa índole que sostuvo a lo largo de sus 80 años de existencia, van desfilando con creciente interés por esta bellísima monografía.

Natal Alejandro llevaba de frente todas las ciencias eclesiásticas: la crítica, la historia, la controversia, la teología moral y dogmática, la exégesis, la homilética, la oratoria sagrada. Un conjunto de escritos de gran valor, que ocuparía la enorme cifra de 50.000 páginas en 8.º. Con todo, lo que más fama le ha dado es su monumental *Historia Eclesiástica*, que siempre se lee con gran provecho, porque no sólo contiene la narración de los hechos, sino también su apreciación personal, sobre todo cuando se trata de herejías o de corrientes doctrinales.

Dado el ambiente de la Sorbona en que se formó, y de la Iglesia de Francia por aquellas calendas, no es extraño que tuviese ciertos resabios de galicanismo, que fué moderando con el tiempo. Pero lo que carece de todo fundamento es la acusación que le hicieron de jansenismo.

En suma, la presente obra aclara perfectamente la vida y las obras de este hombre extraordinario, enmarcadas en el medio ambiente en que le tocó vivir. Avaloran estas monografía las 150 cartas escritas o recibidas por Nata lAlejandro, que el autor publica in extenso o resumidas.

S.

Demetrio Mansilla: *La documentación pontificia hasta Inocencio III* (965-1216), en «Monumenta Hispaniae Vaticana», sec. Registros, vol. 1. XLIV-665 ps. Roma, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955

El Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, creado hace unos años en Roma, va respondiendo plenamente a las esperanzas cifradas en él. Ha publicado ya tres volúmenes de «Anthologica annua», con estudios de

inestimable valor por la abundante documentación inédita en que van fundados y riguroso método crítico de la exposición. La serie de Monografías cuenta con dos tomos, el segundo de los cuales, «La cura pastoral en la España romanovisigoda», es un trabajo acabado de ese difícil tema. Y sobre todo se propone la búsqueda, ordenación y publicación del material histórico pontificio que interesa a España, en particular el conservado en el archivo vaticano y en otros de la Ciudad Eterna. No es necesario encarecer la trascendencia que esto implica para la renovación de nuestra historia, tan pobre en materia de fuentes diplomáticas, y el esfuerzo que supone poder alternar con las publicaciones de otros Institutos similares, acreditados por una labor de eminencias durante muchos años.

La primera muestra es este volumen de documentación pontificia. Comprende 568 piezas que van del año 965 al 1216. Más de cuatro quintas partes (núm. 130-568) pertenecen a Inocencio III. A partir de él, con ese material de primera calidad y de valor permanente se pueden seguir con paso firme las directrices de nuestra historia político-religiosa, como lo ha hecho el propio Sr. Mansilla en su estudio *Inocencio III y los reinos hispanos*, publicado en «Anthologica annua», II (1954), 9-49, al que se remite en la introducción.

En ésta nos habla de los trabajos ya realizados por la Escuela Española en Roma, de los propósitos del Instituto y sobre todo de los registros vaticanos que han servido de fondo básico para su labor. Gran parte de ese material está ya publicado, pero anda disperso en colecciones varias de difícil acceso, y era preciso coleccionarlo, confrontarlo con los registros originales o copias antiguas, ordenarlo sistemáticamente y ponerlo en condiciones de utilización inmediata. El trabajo de una labor de esta índole, sobre todo tratándose del período anterior a la conservación normal de los registros, solamente lo pueden imaginar quienes tengan alguna experiencia de ello. Lo arduo de su ejecución se vislumbra a través del centenar de notas descriptivas y complejas en que se expone ordenadamente lo que hay ya hecho y lo que falta por hacer acerca del tema.

El plan del autor en este volumen, según se desprende de la introducción, es dar una colección de los documentos pontificios referentes a España que comprenda : en cuanto a los anteriores a Inocencio III, solamente los conservados en los archivos romanos, y por lo que se refiere a este Pontífice y quizá también a los que le siguen del siglo XIII, los conservados en Roma y además los que, sin encontrarse allí, figuran ya publicados. La razón de esa distinción es la necesidad de superar la obra de Potthast relativa a los Papas del siglo XIII.

Se ha tachado ese criterio de inconsecuente porque, si la necesidad de superar a Potthast obligaba a incluir la documentación no conservada en Roma, otro tanto debiera hacerse con la anterior a Inocencio III para superar a Jaffé y a Kehr. Pues se da el caso que en «España Sagrada», por ejemplo, figuran publicadas bulas anteriores a Inocencio III que, estén o no estén contenidas en esas dos últimas colecciones, nada costaba incluirlas en ésta. Ya que la labor exhaustiva de reunir toda nuestra documentación pontificia está sobre la capacidad de un particular y hay que realizarla en equipo, como dice el autor, teniendo en cuenta que pasarán todavía muchos años en lograrse ese ideal, hubiera sido preferible recoger

sin distinción de tiempos toda la documentación romana, publicada o inédita, y además la que se halla fuera de aquellos centros y se encuentra ya publicada. Así tendríamos la seguridad de haber apurado lo que dan de sí los fondos romanos, de más difícil acceso, quedando sólo por hacer lo que resta inédito en los archivos nacionales, que es mucho.

Los documentos se reproducen por regla general íntegros, indicándolo en caso contrario con puntos suspensivos. Al frente de los mismos se expresa la data, rubricela, fondo de que proceden, copias, si las hay, y ediciones. En la primera serie de notas se recogen las variantes y en la segunda se incluyen las referencias y explicaciones complementarias encaminadas a la mejor inteligencia del texto.

Cuatro índices: de Pontífices relacionados con la documentación, cronológico, initiorum, rerum, personarum et locorum, completan el volumen, facilitando su manejo y utilización.

Con este volumen, según comprenderá el lector, se inaugura una de las publicaciones llamadas a ejercer mayor influencia en nuestros estudios histórico-críticos del porvenir. Y no podemos menos de celebrar jubilosos que se haya logrado en él la perfección relativa que se requiere en obras de tan alta calidad.

Fr. V. B. de H.

J. Fernandez Alonso: *La cura pastoral en la España romanovisigótica.* XXIV-628 págs. Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. Roma, 1955.

El título sugestivo de esta obra despierta en el estudioso lector un interés creciente según recorre sus páginas, al comprobar la solución fundada, serena y objetiva que se da a los múltiples y difíciles problemas que van surgiendo. La materia que abarca, aunque prescinde «de la actividad caritativa y asistencial de la Iglesia», es variada y amplísima. Su estudio supone, por tanto, un esfuerzo extraordinario. En primer lugar, para reunir la información documental que se precisa; después, para su distribución y adaptación al plan preconcebido; luego, al hacer el análisis crítico de su contenido en la doble fase de estudio y de exposición, a fin de poder formular sobre cada tema concreto un juicio exacto de la realidad.

El esquema del libro, en sus once densos capítulos, es el siguiente: 1. Los grados y la elección del clero; 2. Educación intelectual del clero; 3. Santidad y vida del clero; 4. Organización del clero desde el punto de vista pastoral; 5. La iniciación cristiana; 6. Vida litúrgica y culto; 7. La predicación; 8. Matrimonio y familia; 9. Ascetas, vírgenes y monjes. Problemática histórica del priscilianismo; 10. La disciplina penitencial; 11. Extremaunción, viático y liturgia funeraria.

Para lograr en la exposición un orden lógico y bien diferenciado, el tema fundamental de cada capítulo se desdobla en varios enunciados cuya simple vista permite apreciar el contenido preciso del mismo.

Si nos adentramos un poco en el estudio de cada aspecto particular comprobaremos la diligencia puesta en hacerse con las mejores ediciones de las fuentes; en recoger en ciertos casos el resultado de las discusiones surgidas

en estos últimos años en torno a su legitimidad y procedencia, por ejemplo sobre las cartas de San Braulio y sobre la atribución a Bracario de Sevilla de la obra *De ecclesiasticis dogmatibus*; en apurar, conforme al juicio de especialistas acreditados, el significado y alcance de algunas frases y términos de nuestros escritores, como San Isidoro, sobre el que la investigación moderna ha realizado tantos progresos. Pero esa amplia información bibliográfica no es para suplir el «contacto directo e inmediato con las fuentes», nos asegura el autor en la introducción. «No hemos utilizado la bibliografía —añade—sino en cuanto podía servirnos para interpretar algún punto concreto o abrirnos el camino hacia las fuentes».

Se trata, por tanto, de un libro en que la calidad corre pareja con la variedad y amplitud de su contenido. Como obra de conjunto es única, cuantitativa y cualitativamente. Y aun sobre puntos particulares en general da la nota de singular competencia en información y ponderación de juicio.

La austera severidad crítica que se advierte en el curso de esta amplísima disertación sobre un tema tan complejo garantiza la solidez de sus conclusiones, expuestas al final del mismo (págs. 591-606) como visión panorámica de los altibajos, pues hubo de todo, de la cura pastoral en la España romanovisigótica.

Aunque en historia los libros envejecen pronto, éste tardará en ser superado por ser fruto de una labor paciente y concienzuda.

Fr. V. B. de H.

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft herausgegeben von ihrem spanischen Kuratorium... Erste Reihe. *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*. 9. Band. Münster. Aschendorffsche Buchhandlung. 1954. VII-276 págs.

Dedicado a festejar el séptimo Centenario de la Universidad de Salamanca, la Görresgesellschaft ha publicado su 9.º volumen de estudios acerca de la cultura española.

Entre los trabajos presentados destaca su variedad y originalidad. M. Schneider aporta un interesante estudio sobre «Zambomba y pandero» con una sugestiva interpretación del significado histórcio-cultural de estos instrumentos músicos populares. Hay un amplio estudio de J. Krinke sobre el rito bautismal en la España de la Alta Edad Media. El profesor Vincke aporta interesantes noticias sobre la actividad cultural de los cabildos catedralicios españoles durante toda la Edad Media. J. M. Marimon publica una amplia serie de documentos relacionados con la vida del escultor alemán Miguel Luch durante su estancia en Barcelona. G. Schreiber señala los influjos de la hagiografía española en la onomástica de la minería alemana. Desde el punto de vista literario H. Juretschke y G. Conradi estudian respectivamente el influjo de A. W. Schlegel en España y uno de los aspectos de la obra de Angel Ganivet.

Los trabajos reseñados y todos los demás que aparecen en este volumen constituyen un valiosísimo homenaje de la Görresgesellschaft a la Universidad salmantina.

J. A.

L. Fernandez de Retana: *Doña Juana de Austria.* Editorial El Perpetuo Socorro Madrid 1955, pp. 318.

La figura de Doña Juana de Austria es encantadora. Una gran princesa española en cuya frente brillan los títulos de «Gobernadora de España, Hermana de Felipe II, Madre de don Sebastián *el Africano*», etc. El P. Fernández de Retana ha acometido una empresa digna del mayor elogio. ¿En qué medida lo ha logrado? En su libro hay indiscutibles méritos; ha investigado en fuentes de primera mano y en otras impresas con tesón; ha trazado una semblanza de la biografía muy estimable. Pero, a nuestro juicio, tiene dos graves escollos la obra: primero, el estilo farragoso y confuso que oscurece con frecuencia el pensamiento (ejemplos: pág. 17, 22, 124, etc.); segundo, el parcial enjuiciamiento de algunos hechos históricos Véase pág. 123 y ss. donde se aprecian claramente los dos escollos apuntados: el del estilo y el de la parcialidad. Muestra de estilo farragoso y defectuoso: «Sin duda, el fiel soldado de la Iglesia, que en su reinado pudo cometer faltas y sin duda las cometió, pero no perdió la arraigada fe ni aquel sentido católico que le hacía barruntar la herejía, aun siendo lego, y le molestaban las exhortaciones de Carranza» (p. 124). La frase está sin terminar y, por lo tanto, sin sentido. En la misma página enjuicia muy desacertadamente el caso de Carranza; las recientes investigaciones le tacharán de parcial y anticuado en este punto. Y con razón.

H.

O. Corvalan: *Utopía y realidad en el erasmismo español.* Universidad Nacional de Tucumán (Argentina), 42 pp.

El departamento de extensión universitaria de la Universidad Nacional de Tucumán publica en este «cuaderno» un ensayo del profesor Corvalán sobre «Utopía y realismo en el erasmismo español». El título es un poco equívoco, ya que el estudio versa casi exclusivamente sobre Alfonso de Valdés; los famosos *Diálogos* valdesianos son, una vez más, sometidos al análisis y a la crítica, pero ni análisis ni crítica tienen originalidad alguna moviéndose el autor por los caminos trillados de Américo Castro, que es la fuente principal de Corvalán, y también, aunque en menor cuantía, por los de Menéndez Pelayo y M. Bataillon.

A. Huerga, O. P

M. Garcia Blanco: *Don Miguel de Unamuno y sus poesías.* Estudio y antología de poemas inéditos o no incluídos en sus libros. Pgs. 454. Universidad de Salamanca, 1954.

Es un libro muy interesante para los que deseen conocer a Unamuno *como poeta.* Es la historia de sus poesías. El autor ha manejado mucha documentación, especialmente cartas (a Maragall, Marquina, Rubén Darío, Juan Ramón Jiménez, Antonio Machado, Zorrilla de San Martín, Federico de Onís, etc.). Estos documentos íntimos nos permiten conocer la génesis

de muchas composiciones poéticas y los propósitos de Unamuno al escribirlas, así como su credo estético, su técnica, su evolución, etc. Abundantes datos cronológicos y psicológicos nos muestran la *circunstancia* del autor al escribir sus versos. Y así sabemos que él mismo califica de «otoñal» su poesía, al publicar su primer libro de versos a los 40 años. Y nos explica confidencialmente que el pesimismo de *Rosario de sonetos líricos* se debe, en gran parte, a su falta de salud. Y nos enteramos también que estuvo puliendo su poema *El Cristo de Velázquez* durante seis años y que intentaba «formular poéticamente el sentimiento religioso castellano, nuestra mística» (Carta de 2-II-1914). ¡Lástima que este hermoso poema no cante al Cristo de la Iglesia sino a un Cristo... hegeliano! Con ser quizá lo mejor de Unamuno poéticamente, no tuvo mucha suerte. Para la masa de los lectores resultaba árido, poco musical por estar en verso blanco, y los poetas profesionales no lo apreciaron por encontrarlo demasiado abstruso, lleno de alusiones bíblicas o pensamientos filosóficos que a la mayor parte no se les alcanzaban.

Al final se incluyen 44 poesías, inéditas o, al menos, no incluídas en sus libros. La XII, que empieza «Allá en los días de las noches largas», tiene una métrica arbitraria: versos de cuatro, cinco, siete, ocho, nueve, diez, once y doce sílabas. Esta mezcla de versos poco afines ¿fué un capricho del autor? ¿Descuido? Tal vez una improvisación, un borrador, que pensaría pulir luego y quedó así.

El Sr. García Blanco cumplió el propósito formulado en el prólogo. No hace crítica ni panegírico, sino análisis formal. No da golpes de incensario, aunque se ve trata el tema con simpatía hacia el autor, a quien lo que más seducía «era la fama vividora y eterna como poeta». Y esto es exacto, ya que él mismo dijo que «no se es *tal cosa* y *además* poeta, sino *poeta* y *además*... lo que sea.

Fr. Luis de Fatima Luque, O. P.

LIBROS RECIBIDOS

Academia Mar. Intern. Via Merulana, 124. Roma.

J. ALFARO, S. I.: *La fórmula definitoria de la Inmaculada Concepción* Acta Congressus mariologici-mariani (1954). Vol. II., pgs. 202-275.

Athenaeum Antonianum. Via Merulana, 124. Roma.

D. LASIC, O. F. M.: *Hugonis de Sancto Victore Theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum ac theologicum.* Pgs. XXIV-402.

Auria (M. D'). Calata Trinità Maggiore, 52. Napoli.

U. BESTE, O. S. B.: *Introductio in Codicem.* Ed. 4.ª. Pgs. 1098.

B. A. C. Alfonso XI, 4. Madrid.

G. FRAILE, O. P.: *Historia de la filosofía.* T. I: *Grecia y Roma.* Páginas XXVIII-840. Pts. 90.

GYÖRGY SANTHA, Sch. P.: *San José de Calasanz. Su obra. Escritos.* Versiones de C. AGUILERA, Sch. P. y J. CENTELLES, Sch. P. Pgs. LII-828. Pts. 85.

Catecismo Romano. Versión, introducciones y notas de P. MARTIN, Pbro. Pgs. LX-1052. Pts. 85.

J. M.ª SANCHEZ DE MUNIAIN: *Antología general de Menéndez Pelayo. Recopilación orgánica de su doctrina.* Prólogo de Mons. A. HERRERA. Dos volúmenes de 172-962 y 68-1362 págs. Pts. 90 cada volumen.

Balmes. Durán y Bas, 11. Barcelona.

GABRIEL SOLA, Pbro.: *Tractatus dogmaticus de Deo uno et trino.* Páginas 208.

Desclée de Brouwer. Colón de Larreátegui, 43. Bilbao.

M. RIQUET, S. I.: *La Iglesia, libertad del mundo.* Versión de A. O. LEON. Págs. 216.

G. THILS: *Misión del clero y del laicado.* Versión de V. PERAL. Pbro Págs. 188.

Desclée de Brouwer. 22, Quai aux Bois. Bruges.

J. COLSON: *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles.* Páginas 376. Fr. b. 180.

M.-J. SCHEEBEN: *Nature et grâce.* Introduction, traduction et notes par B. FRAIGNEAU-JULIEN, O. S. B. Pgs. 352. Fr. b. 135.

H. DUMERY: *Le problème de Dieu en philosophiae de la religion.* Páginas 144. Fr. b. 63.

Einaudi. Via U. Biancamano, 1. Torino.

ARISTOTELE: *Organon.* Introduzione, traduzione e note di G. COLLI. Págs. XXVIII-1058.

ELER. Aviñó, 20. Barcelona.

J. PAPASOGLI: *San Ignacio de Loyola.* Versión de C. MORENO. Páginas 496. Pts. 125.

J. CALVERAS, S. I.: *San Ignacio en Montserrat y Manresa a través de los procesos de canonización.* Pgs. 300.

J. GALMES, S. I.: *Jugando a la ganapierde.* Perfiles ascéticos de San Alonso Rodríguez. Pgs. 164.

D. GRASSO, S. I.: *Génesis y psicología de la conversión.* Versión de J. MUNERA, S. I. Págs. 112. Pts. 30.

L. MOSCA, S. I.: *Sombras de mi camino.* Versión del portugués por J. ALCALA, S. I. Pgs. 180. Pts. 35.

Espasa-Calpe. Ríos Rosas, 26. Madrid.

J. BRODRICK, S. I.: *San Ignacio de Loyola. Años de peregrinación.* Versión por F. X. de SANDOVAL. Pgs. 372. Pts. 125.

Estudios Marianos. Leizarán, 24. Madrid.

Estudios Marianos. Vol. XVII: *La realeza de María.* Pgs. 558. Pts. 70.

Fayard. 18-20, Rue du Saint-Gothard. París.

N. CORTE: *Satan, l'adversaire.* Pgs. 124. Fr. 300.

Gredos. Benito Gutiérrez, 26. Madrid.

A. GONZALEZ ALVAREZ: *Manual de historia de la filosofía.* Dos tomos de 466 y 436 págs. Pts. 240.

F. RENOIRTE: *Elementos de crítica de las ciencias y cosmología.* Versión de R. MARTINEZ FERRI. Págs. 274.

F. VAN STEENBERGHEN: *Epistemología.* Versión de E. POVEDA. Págs. 336.

Herder. José Antonio, 591. Barcelona.

U. VON BALTASAR: *Teresa de Lisieux. Historia de una misión.* Versión de D. RUIZ BUENO, Pbro. Págs. 372. Ptas. 100.

A.-M. HENRY, O. P.: *Iniciación teológica* T. I: *Las fuentes de la teología. Dios y su creación.* Versión por profesores dominicos del Estudio Ge-

neral de Las Caldas de Besaya (Santander). Págs. 705. Ptas. 200 en rústica y 240 en tela.

J. A. JUNGAMANN, S. I.: *Catequética. Finalidad y método de la instrucción religiosa.* Versión de F. PAYERAS, Pbro. Págs. 350.

B. NEUNHEUSER, O. S. B.: *Taufe und Firmung.* Handbuch der Dogmengeschichte. Band IV, Faszikel 2. Págs. 116. DM 15.

Litúrgica Española. José Antonio, 581. Barcelona.

L. FANFANI, O. P.: *Catecismo del estado religioso.* Versión de C. FERNANDEZ, O. P. Págs. 178. Ptas. 35.—*Quiénes son los religiosos.* Versión de M.ª ANGELES ALONSO. Págs. 168. Ptas. 35.

C. CHARLIER, O. S. B.: *La lectura cristiana de la Biblia.* Carta-Prefacio del Obispo de Estrasburgo. Versión de J. PEREÑA. Págs. XVI-436.

Livraria Apostolado da Imprensa. Rua de Boavista, 591. Porto.

AGOSTINHO VELOSO, S. I.: *Nas encruzilhadas do pensamento.* I: *Sob o signo de Descartes.* Págs. 212.

Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain.

A. MANSION: *Introduction à la physique aristotelicienne.* Ed. 2me. Páginas XVI-357, 1946.

S. MANSION: *Le jugement d'existence chez Aristote.* Pgs. 311, 1946.

Orbis Catholicus-Herder. Piazza Montecitorio, 117. Roma.

P. MARKOVICS: *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung.* Págs. XII-114. Lire 1.600.

«Pasionario» (El). Carlos III, 2. Santander.

B. G. MONSEGÚ, C. P.: *Valoración filosófica de Menéndez Pelayo. Su saber, su ideología, su tesis de España.* Págs. 130. Ptas. 35.

Religión y Cultura. Columela, 12. Madrid.

MARTIN DE CORDOBA, O. S. A.: *Jardín de nobles doncellas.* Edición, prólogo y notas de FELIX GARCIA, O. S. A. Págs. 282. Ptas. 40.

Revista de Occidente. Bárbara de Braganza, 12. Madrid.

P. LAIN ENTRALGO: *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano.* Págs. 586. Ptas. 140.

Sal Terrae. Apartado 77. Santander.

L. RODRIGO, S. I.: *Tractatus de conscientia morali.* T. II: *Theoria de conscientia morali reflexa.* Págs. XXVIII-900.

Sapientia. Bailén, 19. Madrid.

CH. MCKEW PARR: *Magallanes.* Versión de J. ALBERICH. Págs. 528 Ptas. 125.

Schoningh. Schliessfach, 47. Paderborn.

J. Brinktrine: *Die Lehre von der Schöpfung.* Págs. 366. En rústica, 17 DM; encuadernado, 20.

Spicilegium S. Lovaniense. 22, Rue Juste Lipse. Louvain.

M. Andrieu: *Les Ordines Romani du haut Moyen Age* (VIII-X s.). *Les textes* (suite). Págs. XII-542.

Studium de Cultura. Bailén, 19. Madrid.

J. Enciso: *Por los senderos de la Biblia.* T. I: *Israel.* Pgs. 300. Pts. 60.

J. M.ª de Llanos, S. I.: *El desfile de los santos.* Págs. 1366. Ptas. 180.

R. M. Spiazzi, O. P.: *El Espíritu Santo en la vida cristiana.* Prólogo de M. Philippon, O. P. Versión de F. Aparicio, S. I. Págs. 222. Ptas. 50.

Diez Blanco-H. Alvarez, O. P.: *El parto sin temor.* Págs. 160. Pts. 30

G. Riesco, O. S. A.: *El hombre en San Agustín.* Págs. 268. Ptas. 25.

M. Raymond, O. C. S. O.: *¿En qué consiste el mal?* Versión de F. X. de Sandoval. Págs. 94. Ptas. 12.

P. Lorson, S. I.: *La revolución de los corazones.* Versión de F. Aparicio, S. I. Págs. 166. Ptas. 30

G. Rossi: *Herejías de nuestro tiempo.* Versión de A. M. de la Fuente. Págs. 260. Ptas. 50.

E. Enciso: *¡Bendita entre todas! Meditaciones sobre la Santísima Virgen.* Págs. 400. Ptas. 50.

M. Cuevas: *Pacificación mundial.* Págs. 276. Ptas. 35.

E. de Hueto: *Junto al pozo de Jacob* y *Mañana de gloria.* Págs. 126. Ptas. 15.

Universidad Pontificia. Comillas (Santander).

V. Anderez, S. I.: *Hacia el origen del hombre.* Págs. 390. Ptas. 120

Universitatsverlag. Perolles, 39. Freiburg (Suiza).

L. I. Sicipioni, O. P.: *Ricerche sulla cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio.* Págs. X-184. Fr. s. 12,45.

Université d'Ottawa (Canadá).

R. Guindon, O. M. I.: *Béatitude et théologie morale chez saint Thomas Origines. Interprétation.* Págs. 360. 5 dollars.

SUS RESPECTIVOS AUTORES HAN ENVIADO:

Delhaye, Ph.: *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard.* Págs. 120. Nauwelaerts, Louvain.

Ellacuria, J., Pbro.: *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos* (Procesos de la Inquisición y refutación de los teólogos). Pgs. 428. Bilbao.

FERNANDEZ, W., O. P.: *Rincones del Amazonas*. Pgs. 234. Ed. «OPE» Pamplona.

MARTINEZ, M. M.ª, O. P.: *Fray Bartolomé de Las Casas, el gran calumniado*. Pgs. VI-210. Madrid.

RAMOS, E.: *Tiempo, espacio, movimiento, la eternidad, la nada*. Pgs. 175. Vigo.

SOLA, J. DE C., S. I.: *Metafísica de Aristóteles. Libro Gamma*. Texto griego y traducción. Pgs. XVIII-60. Ed. Borgiana. Barcelona.

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus
30 - III - 1957

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRENTA MERINO.—PALENCIA 20708

IV Congreso Eucarístico
Nacional de Granada.